Germanistik

# Inhaltsanalyse von J. Georg Hamanns

# „Aesthetica in Nuce, eine Rhapsodie in kabbalistischer Prose."

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von

Marie-Theres Küsters

aus Kempen-N'rhein.

Buch- und Kunstdruckerei Wilh. Postberg, Bottrop i.W.

1936.

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Dezember 1935

Dekan: Herr Prof. Dr. Trier

Referent: Herr Prof. Dr. Günther Müller

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner Mutter †

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547203_0003

Hamanns Schrifttum findet seine Einheit in dem Willen zur Verdeutlichung letzter Glaubensentscheidungen, letzter aus dem Londoner Erlebnis gewonnener Einsichten oder vielmehr gnadenhaft zuteil gewordener Erleuchtungen und Offenbarungen.

Drei Dinge sind maßgebend für die denkerisch-sprachliche Gestaltung dieser Gottesbegegnung in ihrer besonderen Eigenart. Die bei dem Willen zur Verdeutlichung des Erlebnisses empfundene Schwierigkeit, — denn unmittelbar kann die Gotteserfahrung dem menschlichen Sein gemäß nicht ausgesagt werden —, der Gegensatz ferner zu den Zeitanschauungen und letztlich die Erkenntnis der für die richtige Weltsicht und das gemäße Leben grundlegenden Bedeutung der Einsicht in das menschliche Sein sind bestimmend für die Ausprägung, die das Erlebnis im Denken Hamanns nimmt. Zunächst erhebt sich ihm die Frage nach der Eigenart der Sprache des Menschen, die sich dann aus der Einsicht in die Verquickung der Sprache mit dem menschlichen Geist als der Unterscheidung von der übrigen Natur ausweitet zu der Frage nach dem Wesen des Menschen überhaupt, zu ihrer Lösung aus der in dem Londoner Erlebnis —, dem Ausgangs- und Endpunkt seiner Betrachtung also, — erfahrenen Kreatürlichkeit und der Analogie zum Kreator. Diese Analogie wird, da der Mensch „Wortgeschöpf"[1]) ist, hinwiederum besonders auf die Sprachfähigkeit des Menschen hin gesehen, nunmehr in der letztmöglichen Vertiefung des Problems, das somit zum Angelpunkt von Hamanns Denken wird. Daß die Auseinanderfaltung des Erlebnisses in der gedanklichen Verdeutlichung und Außenwendung auf diese Weise, ansetzend bei der Sprache, über den Menschen zurück zur Analogie gehend und von da die Sprache neu erhellend, sich vollzog, dafür sprechen die Tatsache — und auch die eigenen Hinweise auf diese —, daß das Sprachproblem solche Mittelpunktsstellung für Hamann hatte, seine Sprachauffassung selbst, die er ja bildet auf Grund der Erkenntnis der Mittelbarkeit, in der der Mensch

[1]) Vgl. Th. Haecker: Was ist der Mensch? 1933.

nur vom Sein sprechen kann, der besondere Sinn, in dem er sich Philologe nennt, und seine sprachliche Begabung, die ihn ja auf dieses Problem stoßen mußte.

Die „**Aesthetica in Nuce**", der neunte Teil der „**Kreuzzüge eines Philologen**", nur 50 Seiten umfassend, vereinigt gleichwohl zusammengefaßt alle Formbildungen, alle Richtungen, die diese erlebnismäßige Grundlage seines Denkens nimmt, so daß die andern Schriften — als erweiterte Ausschnitte der Aesthetica — von dieser ihre Deutung finden können, sie aber auch wieder erhellend. Denn Hamanns Schrifttum geht ja hervor aus dem willentlichen Einsatz für den Totalitätsanspruch des Offenbarungschristentums, das ihm die Lösung bringt für die Probleme des Menschentums. Ihm ist das Christentum das die eigentliche Existenz Verleihende, keineswegs eine „Religion", die er in seinem „elementaren Irrationalismus" in einer Art Flucht aus dem starren Rationalismus seiner Zeit ergriffe, als vereinigende, harmonisierende Ergänzung seiner aus dem irrationalen Grundstrom sich ergebenden Widersprüchigkeit des zugleich transzendent-irrationalistisch-spiritualistischen und realistisch-sensualistischen Menschentyps. Es ist ihm nicht eine im Sinne des Elementar-Irrational-Gefühligen umgedeutete „Mythos-Religion", die ihm zum Ausgangspunkt würde für das andere Wichtigere, nämlich seine ästhetischen Gedanken, die zwar „im Chaos", aber doch in „Konstruktion" erwüchsen, (R. Unger: Hamann und die Aufklärung, S. 9), durch die Hamann sich also wieder aus der religiösen „Einengung gleichsam zum Behelf" befreite.[2]) Daß für Hamann diese Religionsauffassung nicht zu-

---

[2]) Diese irrationale Umdeutung von Religion nimmt Unger vor und kann daher nicht zu dem eigentlichen Grundansatz Hamanns vordringen. Vgl. dazu R. Unger: Hamann und die Aufklärung, besonders folgende Stellen: S. 189—193. Zusammenfassend für die Darlegungen auf diesen Seiten ist: „Die Religion übernahm für diesen anachronistischen Elementarmenschen fast die allumfassende Funktion, die einst der Mythus für den ursprünglichen Naturmenschen besessen hatte. Natur und geistiges Leben schlossen sich in seiner religiösen Betrachtung zu untrennbarem Eins zusammen." — S. 204. Hier ist von einer „Richtung Hamanns auf das Transzendente" und von einem „sensualistischen Zuge" als den beiden „Komponenten" des Irrationalen als dem Grundzuge Hamanns die Rede. Das Christentum habe den Sinn, die beiden Komponenten zu versöhnen. — S. 205: „Es bedarf keiner näheren Ausführung, wie die aus solchen seelischen Quellen erfließende Welt-

trifft, daß er nicht der Irrationalist ist, den man in ihm sieht, daß für ihn nicht Religion als gleichwertiges, ergänzendes Drittes hinzukam, sondern daß für ihn der Einsatz für das Christentum, das ihn erfüllte und umspannte in seinem Irrationalismus im Sinne des „gratia supponit naturam" der Grundansatz seines Lebens und Schreibens war, geht aus der Analyse der Aesthetica hervor.

Aus dem **Vorwort zu den „Kreuzzügen eines Philologen"** (R. II, S. 104 ff.), in dem Hamann auch einige Sätze der Aesthetica widmet, sowie aus dem Titel[3]) geht schon der sprachliche und gehaltliche Sondercharakter der Schrift hervor.[4]) Hamann, der „Handlung" bringen will, was für ihn Selbstoffenbarung des menschlichen Geistes in der Analogie zum Schöpfer bedeutet,[5]) — sein Schrifttum ist also ein Einsatz seiner ganzen Person — wird, „um von Kunstrichtern und Zeitungsschreibern in seinen Handlungen ungestört zu bleiben (R. II, S. 111), seine mittel-

---

anschauung des Magus nicht etwa nur die fruchtbarsten ästhetischen Motive in sich birgt, sondern in gewissem Maße als Ganzes in ihrem Grundzug nach ästhetisch genannt werden darf. Ist doch hier, wie dereinst — unabweislich drängt sich dieser Vergleich, der hier mehr als Vergleich ist, immer wieder auf — im Mythos das Ästhetische nur eine andere Seite des Religiösen."

Die „Bekehrung" wird natürlich aus dieser Sicht auch in ihrer Eigenart und Bedeutung verkannt. Vgl. Kap. XII, S. 123 ff.; Kap. XXX, S. 576 ff.; besonders S. 577, wo wieder von dem „Dualismus" Hamanns, seinen verschiedenen Trieben aus „grundsätzlichem Irrationalismus" die Rede ist, „die nicht eigentlich versöhnt werden, sondern sich behaupten; ... gleichsam aufgetragen auf den alles geheimnisvoll umdämmernden Hintergrund eines mystisch-religiösen Monismus ...", einer „communicatio idiomatum des Göttlichen und Menschlichen, ... die den einzig möglichen Abschluß der Weltauffassung Hamanns bildete".

[3]) In dem ersten Teil des Titels vollzieht Hamann eine Verspottung von „Schönaichs Aesthetica in Nuce, einem neologischen Wörterbuch", einer Satire auf die Züricher und Klopstock. Vgl. dazu A. Köster: Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit, S. 51; Unger a. a. O. Kap. XXIII, Anm. 6 und 71.

[4]) Vgl. ferner die Selbstrezensionen Hamanns und Briefbemerkungen, z. B. R. III, S. 126. Zu den Rezensionen vgl. S. 62 ff. dieser Arbeit.

[5]) Vgl. zu der Bedeutung von „Handlung und Schriftsteller" R. II, S. 59: „Gott offenbart sich — der Schöpfer der Welt ist ein Schriftsteller."

bare und zudem verhüllende Redeweise, da anderes in seinem Jahrhundert nicht möglich ist, auf ihren Gipfel führen, mit verdeckten Schachzügen kämpfen; denn wenn er „Kunstrichtern und Zeitungsschreibern ins Wort fiele", ihnen also in ihren Worten offen widerspräche, würden sie ihn, den „Schriftsteller der ins Gras beißen muß", schnell vernichten. Er wird daher „Komißbrot" verabreichen, und zwar „hartes und schimmliges", solches, „wie die Bürger zu Gibeon" aßen, also List anwenden, in den Worten seiner Gegner reden, sie aber anders meinend und seine Zeitgenossen von seinem „Trauerbrot" abstoßend in seiner „Kabbala"[6]). Mit diesem Wort rührt er an den Geheimniscarakter seiner Schrift, Geheimniscarakter im Sinne dessen, was er verkündet, als auch im Sinne der Ausdrucksweise, die zudem noch rhapsodistisch, hymnenartig ist, ohne logischen Zusammenhang. Durch den Hinweis auf den Kabbalismus weist Hamann ferner auf die religiöse Absicht seiner Schrift hin, den Offenbarungscarakter der hl. Schrift und der Natur hervorzuheben; denn der Kabbalismus des 18. Jahrhunderts — im Ostjudentum besonders — betonte die Offenbarung Gottes in der Natur mit dem Anspruch, Weiterbildung einer dem Moses geoffenbarten Geheimlehre zu sein. Nimmt man die Schlußworte des Vorwortes hinzu, die besagen, daß Hamann in seinen Schriften „zur Wolke der Zeugen" für das Gottesreich gehören will, „deren die Welt nicht wert war, so daß er stark ist, wenn er schwach ist" in dieser Welt (R. II, S. 115), so erhellt daraus der Grundansatz seines Schreibens, und damit erst wird die Schrift verständlich.[7])

---

[6]) Daß diese verhüllende, rationalistisch-ironische Redeweise tatsächlich Absicht ist, beweist eine Reihe seiner übrigen Schriften, z. B. die „Biblischen Betrachtungen", „Brocken", „Gedanken über meinen Lebenslauf" und manche seiner Briefe.

[7]) Sie ist also nicht zu werten als literarisch-ästhetische Schrift auf religiöser Grundlage, als irrationaler Durchbruch durch die rationalistischen Poetiken, wie Unger sie z. B. interpretiert, indem er das jeweils Verstandene heraushebt und unter Zuhilfenahme von anderen Stellen aus der Aesthetica und den übrigen Schriften in eine literarisch-theoretische Gedankenfolge zu bringen sucht, wobei der Gedankengang Hamanns und das eigentlich von ihm Gemeinte verloren geht. Vgl. dazu S. 2 sowie Unger: a. a. O. S. 213: „Die erste und im Grunde einzige Schrift Hamann, die eine Art von prinzipiellem ästhetischem Bekenntnis darstellt...". S. 233 ff.; 340; 354 etc.

Zur weiteren Verdeutlichung der Absicht seiner Schrift und ihrer Bezüge schickt Hamann ihr einen **dreifachen Vorspruch** voran. Mit dem ersten Spruch,[8]) Richter V, 30, der ironisch gemeint ist an dieser Stelle, wie sich auch weiterhin noch ergeben wird, will Hamann die Bibelexegeten seiner Zeit treffen, von denen die „Klugen" glauben, daß sie Beute gemacht, also seinsgemäß interpretiert hätten, deren rationalistische Deutungen in Wirklichkeit aber schon gerichtet sind.

Von seinen Gegnern sich wegwendend, wirft er in der Elihurede[9]) den Blick auf sich selbst. Hamann nimmt für sich die Rolle des Propheten in Anspruch. Er will künden, was in seinem Innern ihm aufgegangen ist. Er ist übervoll von seinen Einsichten und will sie mitteilen der Wahrheit und Unparteilichkeit seiner prophetischen Mission gemäß. Er will wie Elihu Künder des gerechten Gottes sein, und wie dieser gegen die rationalistisch-anthropomorphe Gottesvorstellung, wie sie sich in den Theodizeegedanken zeigte, vorging, wird auch Hamann es tun. In edlem Zorn, „erleuchtet vom Odem des Allmächtigen", tritt er voll Sendungsbewußtsein auf, um die wahre Deutung der hl. Schrift zu geben und das Falsche abzulehnen.

In drittem Ansatz, seinen Willen zu verdeutlichen, seine „Verkleidung", die er in der Aesthetica annehmen wird, zu erklären, um Mißverständnissen vorzubeugen für die, die sehen und hören können, setzt er jetzt die erste Strophe der ersten Römerode des Horaz seinem Werke voran. Wie Horaz bittet er um Gehör für seine folgenden „priesterlichen Worte", in denen er seinen Zeitgenossen ihre Pflichten vor Augen halten wird. Wie

---

[8]) „Sie fanden sicher Beute und verteilten sie, ein doppelt Maß für jeden Krieger; Beute mancher Art hat Sisera", antwortet die klügste der Fürstinnen der Mutter Siseras, die auf dessen Heimkehr wartet, der inzwischen im Kampfe gefallen ist.

[9]) Job, 32, 19—22.

19. „Mein Inneres ist wie fest verschlossener Wein, der in den neuen Schläuchen Luft sich macht.

20. Ich rede, um mir Luft zu machen und tue meine Lippen auf und spreche.

21. Für keinen Menschen nehme ich Partei und nenne niemandem zulieb die Dinge anders,

22. weil ich es nicht verstehe, die Dinge anders zu benennen, sonst würde kaum mein Schöpfer mich ertragen."

Horaz will er Umkehr, Umwandel seiner Zeit, will er künden von der wahren Seinsordnung. In diesem Sinne weiß Hamann durchaus, was er will. Sein Werk ist nicht das eines „genialen Enthusiasten", ... „eine chaotisch gärende Gedankenmasse ... von mühsam und abgebrochen aus der Tiefe sich emporringenden Orakelworten." (Unger: a. a. O. S. 9). Sein Werk, sein Stil ist bewußt eine Vermaskierung, deren Berechtigung er nimmt aus der Tatsache, daß er unmittelbar vom Sein nicht sprechen kann, aus der Einsicht, daß die Offenbarung Gottes ja auch „verhüllt", dem menschlichen Bereiche angepaßt ist und daß die, „die hören und sehen können" und wollen, der gnadenhaften Erleuchtung bedürfen.

Durch die Voransetzung von Bibelworten und Versen eines Heiden bringt Hamann schon seine Einsicht zum Ausdruck, daß Gott auch Heiden zu seinem Werkzeug macht, daß auch in ihnen die wahre Weltsicht, soweit sie ohne die übernatürliche Offenbarung in der hl. Schrift und Christus möglich ist, gnadenhaft bis zur „Taufbereitschaft" entstehen kann.[10])

Nach der Vorausschiebung der beiden Bibelstellen und der Horazstrophe, durch die er den besonderen Charakter der Schrift angekündigt hat, gibt der erste Abschnitt der **Schrift selbst** eine weitere Verdeutlichung ihres Sinnes und Zweckes.

„Nicht Leier! — noch Pinsel! — eine Wurfschaufel für meine Muse, die Tenne heiliger Literatur zu fegen! —" (R. II, S. 256; Widm. Nr. 257). In diesem stürmischen Einsatz wird Lyrik und Epik für seine Muse ausdrücklich abgelehnt und das Richteramt für sie gefordert in einem aus dem Neuen Testament entlehnten Bilde. Das weist schon darauf hin, — da der Grundansatz seines Schrifttums aus dem Vorwort klar geworden ist —, daß er an ein Richteramt im Hinblick auf die Heilsgeschichte denkt. Wenn er dieses für seine „Muse" fordert, so kann man daraus erkennen, — wenn auch die Erwähnung der Muse in den Schriften der damaligen Zeit traditionell war —, daß er mit seiner Schrift im Künstlerischen bleiben will, was ja auch der Ausdruck Rhapsodie schon besagte, ferner aber, welch hohe Meinung Hamann von der Aufgabe der Kunst hat.

---

[10]) Von hierher, von der Auffassung sämtlicher Bereiche im Hinblick auf die Heilsgeschichte aus der Erkenntnis, daß das Christentum für alle Zeiten und Räume Maßstab ist, ist es zu verstehen, wenn Hamann Sokrates vom Christlichen her auffaßt, nicht als Säkularisation, wie Unger meint. (Vgl. Unger: a. a. O. S. 287).

Jetzt folgt in einem dritten Ausruf ein ironischer Gruß an „den Erzengel über die Reliquien der Sprache Kanaans", den Göttinger Bibelforscher Michaelis, der Forschungen angestellt hatte über die hebräische Sprache.[11]) Hiermit ist verdeutlicht, welche Tenne heiliger Literatur gemeint ist, nämlich die rationalistisch-oberflächlich-säkularisierenden Bibelauslegungen jener Zeit, deren Hauptvertreter Michaelis und Benson waren.

Gleichzeitig ist mit dieser Wendung an Michaelis und mit den folgenden ironischen Ausführungen die Schrift als eine Kampfschrift gekennzeichnet gegen den den Menschen in seiner Ganzheit verkennenden Rationalismus, der sich auf sämtlichen Lebensgebieten durchgesetzt hatte, und den er mit den „schönen Eselinnen" trifft. — Die „weißen" Eselinnen des Testamentes sind freilich umgedeutet; denn diese reiten die edlen Führer, die im Kampf für das Volk ihr Leben eingesetzt haben und nun ein Preislied auf den Herrn anstimmen. — Michaelis nun siegt im Wettlauf mit seinesgleichen, aber nicht über den „weisen Idioten[12]) Griechenlands". Mit diesem meint Hamann nicht nur Sokrates, sondern auch sich selbst, der ja gerade dem Beispiel folgen und sich in den „philologischen Wortwechsel" einlassen will mit einer so von Grund auf anderen Philologie- und Sprachauffassung, als seine Zeit sie hat, daß diese ihn mißverstehen muß.

„Eutyphrons stolze Hengste" bezeichnet die ironische, phantastisch erscheinende, sich um nichts kümmernde, selbstherrliche Art, in der Sokrates unter der berauschenden Eingebung des Eutyphron seine Etymologien herstellt, mit denen er seine Gegner durch Verspottung ihrer Methode schlagen will. Hamann setzt durch diese Anführung seine Schrift in gewisse Parallele zu Platons Kratylos, dessen Sprachauffassung ja auch seiner im Ansatz entspricht. Auch bei Platon ist die Erkenntnis, daß die Sprache das Wesen der Dinge künden soll und nicht eine vom Menschen rein willkürlich geschaffene Institution ist. Wenn man diese Auffassung nun mit der Ideenlehre verknüpft, so ist eine Entsprechung da zu Hamanns Offen-

---

[11]) Er hatte veröffentlicht eine „Beurteilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene hebräische Sprache zu verstehen", ferner einen Kommentar zu Robert Lowth', „Praelectiones de sacra poesi Hebraeorum".

[12]) „Idiot" bedeutet Sonderling im Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts. Vgl. Unger: a. a. O. Kap. XXIX, Anm. 372.

barungstheorie auf anderer Ebene. Eutyphron hat im Gefüge des Kratylos die Rolle, im Kampf gegen oberflächliche, rein begriffliche Abstraktionsbildungen und gegen die für die Erkenntnis extrem ausgewertete Flußlehre Heraklits immer wieder zu den ernst gemeinten Allgemeinsätzen zu führen.[13]) Ebenso hat Bacon für Hamann die Aufgabe der Anregung. — Die „stolzen Hengste" sind da zum „philologischen Wortwechsel". Mit diesem meint weder Sokrates noch Hamann das, was die Zeitgenossen damit meinen. In deren Sinne ist er für Hamann leeres Wortgeplänkel, wie Eutyphron es ausführt. Für Hamann hat die Philologie ihre Bedeutung von der Analogie zum göttlichen Sein her und der Inkarnation des Logos. Durch diese Auffassung der Philologie und der Sprache ist der Übergang zum folgenden Abschnitt möglich.

„Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechtes." Das ist nicht im geschichtlichen Sinne gemeint, sondern bezieht sich als Lösung der Frage nach dem Wesen der Sprache auf sämtliche Sprachen sämtlicher Zeiten. Die menschliche Sprache ist für Hamann, wie er in der Aesthetica noch weiterhin darlegen und abwandeln wird, analog dem göttlichen Schaffen, besitzt überhaupt nur aus dieser Analogie her ihre Existenz. Mit dem Worte Poesie ist gedacht an den ursprünglichen Sinn des Wortes ποίησις. Die menschliche Sprache ist also eine „Schaffung" und somit eine Handlung. Wie Gottes Sprache Schöpfung der Welt ist als Offenbarung seiner Gedanken, so ist das menschliche Sprechen Offenbarung des „unsichtbaren Menschen", der Gedanken des Geistes, und schafft in der Dichtung ein neues Sein. Die Sprache verleiht dem Gedanken Ausdruck durch das Medium der Materie, wie Gottes Sprechen sich in der Weltschöpfung vollzog und das „Wort" sich inkarnierte als Offenbarung.[14])

---

[13]) Vgl. Schleiermachers Platon-Ausgabe, 2. Teil, 2. Bd. Einleitung zum Kratylos.

[14]) Unger deutet diese Stelle sowie das folgende mit Einschluß des „Genesiskommentars" im Sinne des „Urzeitlichen" als „sibyllinische Orakelworte und -kommentar". Vgl. Unger: a. a. O. S. 45/46: „Zu diesen Quellen und Anfängen der Geschichte aber fühlte sich der religiös-sinnliche Elementarmensch in ihm mächtig hingezogen." ... „Er war zum Psychologen und Ästhetiker dieser Urpoesie geboren ..." S. 533, wo Unger von dem „urzeitlichen Charakter des Gegenstandes der ästhetischen Rhapsodie" spricht.

Metzke meint im Grunde dasselbe, wenn er in bezug auf diesen Abschnitt und die Heranziehung der Genesis sagt: „Die Geschichte und die geschicht-

Dieser Ausspruch, der ein Licht wirft auf die ganze Schrift und von dieser wieder beleuchtet wird, wird erweitert auf den gesamten menschlichen Kulturbereich, wird in Parallele gesetzt zu vier weiteren Aussagen, durch die eine Umwertung der rationalistisch-utilitaristischen Wertungen stattfindet. Das Ästhetisch-Künstlerische ist dem rein rationalistisch-wirtschaftlich Nützlichen vorangesetzt unter Zuhilfenahme der Sicht von den ältesten Menschengeschlechtern. Hierbei ist aber wiederum nicht an das historisch Richtige gedacht, sondern an das Prinzipielle zur Herausstellung des Schöpferischen im Menschen gemäß der Analogie zum göttlichen Sein. Das Künstlerische ist nicht als Künstlerisches im irrationalen Sinne dem Rationalismus autonom vorangestellt, sondern als das dem Menschen als Ganzem Wesensgemäße. Somit sind hier Ansichten des 18. Jahrhunderts, die im historisch-irrationalistischen Sinn gemeint waren und für Hamann „eutyphronischen Charakter" tragen, mit neuem Sinn gefüllt aus anderer Intention. Die Anführung von Bacon-Eutyphron weist schon darauf hin, daß die Stelle nicht im wörtlich historischen Sinne aufzufassen ist, sondern daß sie für Hamann nur sinnvoll ist aus dem Analogiegedanken.

„Ein tieferer Schlaf war die Ruhe unserer Urahnen und ihre Bewegung ein taumelnder Tanz." Diese Menschen, die die seinsgemäße Weltsicht hatten, lebten intensiver und gesicherter wie in einem Rausch durch diese Kosmosschau, die durch Verabsolutierung der Begriffsabstraktionen verloren geht.

---

lichen Ursprünge, nicht irgendeine zeitlose Instanz," — Metzke denkt hier an die menschliche ratio, die er im aufklärerischen Sinne als zeitlos bezeichnet — „sind für das Verständnis der gegenwärtigen Existenz zu befragen." „Die Seinserkenntnis wird prinzipiell zur geschichtlichen Frage." (E. Metzke: J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts, S. [112] 232).

Es scheint aber das Umgekehrte der Fall zu sein. Die Geschichte findet ihre Erklärung aus der Einsicht in die Schöpfungsordnung, in das menschliche Sein, um dessen prinzipielle Klärung und Darlegung es Hamann geht, nicht um die der gegenwärtigen Existenz im zeitlichen Sinne. Der Anfang der Zeit ist ihm wichtig nicht als geschichtlicher Anfang und Urzeit, sondern als Schöpfungsakt des sich offenbarenden Gottes. Von daher erhellt ihm der Sinn der Geschichte als Heilsgeschichte in ihrem für den menschlich-irdischen Verstand widersinnigen Ablauf.

„Sieben Tage im Stillschweigen des Nachsinnens oder Erstaunens saßen sie — und taten ihren Mund auf — zu geflügelten Sprüchen." Sie suchten die Dinge erst richtig zu erkennen, ehe sie sie in Sprache faßten. Das Staunen ist das θαυμάζειν als αρχή der φιλοσοφία des Aristoteles. Die Erkenntnis faßten sie in geflügelte Sprüche. Ihre Sprache brachte also in treffender Kürze das Wesen der Dinge im Gegensatz zu der aufklärerisch-oberflächlichen, an dem Sein vorbeigehenden Rederei. Von hier wird in Rundung des Abschnittes der „Poesie als Muttersprache" eine weitere Bestimmung gegeben. Sie ist die Sprache, die das Wesen der Dinge aus dem Analogiegedanken heraus richtig kündet.

Nunmehr wendet sich Hamann dem Inhalt der menschlichen Sprache zu und kommt von daher durch Hinzunahme des Schöpfungsberichtes als letzter Instanz, an die geglaubt wird, nicht als Ursprungsgeschichte, zur Klärung des menschlichen Seins in seiner Beschränktheit, Bedingtheit und seiner Andersartigkeit als rein geistiges Sein.

„Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit."[15]) Der Inhalt der Sprache des Menschen als Geist-Leib-Wesen sind immer Bilder der Wirklichkeit, des Seins. Rein geistiges Denken ist dem Menschen wesensgemäß unmöglich, da ja seine Erkenntnis, seiner Natur entsprechend, in der Bindung an die Sinne nur als Akt, nicht dem Inhalt nach rein geistig sein kann.

Der Mensch hat immer nur ein Bild von der Seinsfülle. Er kann nur Ausschnitte der ganzen Wirklichkeit erkennen, da er als geschöpflicher und an die Materie gebundener Geist auf Abstrahieren und Schließen angewiesen ist. Diese Bilder, in denen der Mensch, selbst ein Bild Got-

---

[15]) Wie Unger, so faßt auch Metzke diese Stelle im Sinne des Genial-Schöpferischen aus Leidenschaft auf, nicht in bezug auf Sprachinhalt und Erkenntnisfähigkeit des Menschen im Hinblick auf die Lösung der Frage nach dem menschlichen Sein. In beiden Fällen ist der Ausspruch aus dem Zusammenhang gelöst, und in der Isolierung kann sich natürlich leicht diese Umdeutung vollziehen.

Vgl. Unger: a. a. O. S. 247; vgl. Metzke: a. a. O. S. (101) 261: „In den Entladungen der Leidenschaft, nicht in den Gemächten des Intellekts, in den „Bildern", nicht in den „Begriffen" manifestieren sich die schöpferischen Kräfte des Lebens." Er bringt Hamann dann in Zusammenhang mit Scheler und Klages, was nur auf Grund dieses falschen Verständnisses möglich ist.

tes, erkennt, sind Bilder in doppeltem Sinn. Sie sind Bilder der kreatürlichen Wirklichkeit, und da diese transparent ist als Offenbarung Gottes, Bilder der göttlichen Wirklichkeit, die begrifflich nicht zu fassen ist.

In diesen beiden Sätzen liegt eine Steigerung. Der erste bezieht sich auf die vegetativ-sensitiven Bereiche und ihre „Erfassungs"möglichkeit. Der zweite steigt auf zum geistigen Bereich und sagt, daß der Geist des Menschen die beiden anderen Bereiche umfaßt und daß seine Bedingtheit davon gerade das Wesen des Menschen ausmacht.

Die Erkenntnis ist gleichzeitig als höchste Glückseligkeit gekennzeichnet. Damit ist gesagt, daß der Mensch in der Betätigung seiner ihm eigentümlichen Befähigung, in dem Erkennen der Dinge in der Bildhaftigkeit zu Gott, höchste Beglückung findet. Das ist ein anderes Glückseligkeitsideal als das der eudämonistisch-moralistischen Zeitbestrebungen. Dieses Erkennen fällt mit dem „reinen cognoscere, das in der Aufklärungsreligiosität eine so große Rolle spielte" (Metzke: a. a. O.: S. [137] 257), das aber Wissen auf Grund naturwissenschaftlich-mathematischer Beweisführung war und nicht mit dem scholastischen cognoscere gleichzusetzen ist, freilich nicht zusammen, wohl aber mit dem richtig verstandenen cognoscere, das auf Grund eines „bloßen Anstarrens" (Metzke: ebenda) überhaupt nicht möglich ist, mit dem Metzke Hamanns Meinung auch nicht trifft; denn die „starren Augen" in dem angeführten Beleg sind ja die eines „Blinden". Ebensowenig kann die folgende Stelle herangezogen werden.[16]) Sie ist nämlich gerichtet auf eine „Wahrheit", die außerhalb des Durch-

[16]) Die Stelle lautet im Zusammenhang: „So wie alle Arten der Unvernunft das Dasein der Vernunft in ihrem Mißbrauch voraussetzen, so müssen alle Religionen eine Beziehung auf den Glauben einer einzigen, selbständigen und lebendigen Wahrheit haben, die, gleich unserer Existenz, älter als unsere Vernunft sein muß, und daher nicht durch die Genesin der letzteren, sondern durch eine unmittelbare Offenbarung der ersteren erkannt werden kann. Weil unsere Vernunft bloß aus den äußeren Verhältnissen sichtbarer, sinnlicher, unstetiger Dinge den Stoff ihrer Begriffe schöpft, um selbige nach der Form ihrer inneren Natur selbst zu bilden, und zu ihrem Genuß oder Gebrauch anzuwenden: so liegt der Grund der Religion in unserer ganzen Existenz und außer der Sphäre unserer Erkenntniskräfte, welche alle zusammengenommen den zufälligsten und abstraktesten modum unserer Existenz ausmachen..." (R. IV, S. 328/29; Widm. Nr. 711).

schaubaren (der „Sphäre") unserer beschränkten Erkenntniskräfte liegt, die aus unserer „ganzen Existenz", als Geschöpfe zu erklären und zu glauben ist, zu glauben im Sinne des „Fürwahrhaltens" von etwas, das die Vernunft übersteigt.[17])

Diese Aufstellungen der Aesthetica nun werden näher bewiesen mit dem Worte der Genesis: „Es werde Licht!", mit dem das opus distinctionis eingeleitet wird, wodurch das „Licht" zur Voraussetzung der Unterscheidung und Erkennbarkeit erklärt wird. — In diesem Ausspruch liegt für Hamann die Festsetzung Gottes, daß die menschliche Erkenntnis sich auf rein Geistiges nur in menschengemäßer Art, „bildhaft" richten kann. Das Licht, das Bild der Ordnung und Klarheit, das vergeistende Prinzip der Schöpfung, die Vernunft, die in den Dingen in ihrer Ordnung auf den Geist hin liegt, ist als „Ausbruch und Eindruck" für den Menschen etwas Stoffloses, aber doch etwas Sinnlich-Erfahrbares. Über die Sinne also geht der Weg der Erkenntnis, die wiederum als „Genuß" gesehen wird. — Daß Hamann von einer „Empfindung von der Gegenwart der Dinge" spricht, ist bezeichnend für die Betonung des sinnenhaften Momentes beim Erkenntnisakt gegenüber der Verabsolutierung des Verstandes seiner Zeit, zugleich aber auch für die Einsicht, daß das Sein nicht zu beweisen ist. Durch die Stelle, die aus dem Epheserbrief in der Anmerkung angeführt wird, will Hamann hervorheben, daß die Schöpfung in den Bereich des Lichtes, des Guten, also Gottes gehört. „Denn alles, was erleuchtet wird, ist ja selber Licht." Die Dinge sind nur erkennbar infolge ihres Vernunftgehaltes, ihres Lichtcharakters. Der Mensch ist nur fähig zur richtigen Weltsicht durch die Erleuchtung Gottes.[18]) — Dieser Abschnitt hat in sich eine Zweiteilung, die ausgeht von den thematisch an den Anfang gesetzten Begriffen: Sinne und Leidenschaften. Den „Sinnen" zugeordnet ist im folgenden die „Erkenntnis" und die „erste Erscheinung". Von den „Leidenschaften" führt

---

[17]) Vgl. zu diesem Glaubensbegriff bei Hamann S. 70 ff. dieser Arbeit.

[18]) Somit ist für Hamann die objektive ratio „Prinzip" der ganzen Schöpfung, „Prinzip der Wahrheit und Wirklichkeit", freilich nicht die menschliche subjektive ratio in ihrer Beschränktheit in dem Sinne, daß sie die Schöpfung verstünde. Nur von dieser ausgehend kommt Metzke: a. a. O. S. (61) 181 zu der Formulierung: „Wenn die ratio nicht mehr das Prinzip der Wirklichkeit ist, kann sie auch nicht das Prinzip der Wahrheit sein."

die Linie über „Glückseligkeit" zu dem „ersten Genuß". Die Vereinigung vollzieht sich in dem „Es werde Licht", zu dem der Abschnitt vorbereitend ansteigt, in ihm seine Begründung findend. Von dem Sprachproblem kommt Hamann also jetzt in folgendem zur Wesensfrage nach dem Menschen, die ja auch die Sprache klären muß. Wenn er die Lösung im Schöpfungsbericht sucht, so geschieht das aus seiner Gläubigkeit, aus der Einsicht, daß der Mensch nur von einem Höheren erklärt werden kann, nicht durch innerweltliche Spekulationen.[19])

„Endlich krönte Gott die sinnliche Offenbarung seiner Herrlichkeit durch das Meisterstück des Menschen." Der Mensch ist also die Krone und das Meisterstück, die höchste Offenbarung Gottes, nämlich die in der Ebenbildlichkeit. Die Kreatürlichkeit des Menschen und zugleich seine Herausstellung aus der übrigen Schöpfung ist aus glaubensmäßigem Ansatz besonders betont, und damit die echte Würde des Menschen im Gegensatz zum autonomen Freiheitsideal des 18. Jahrhunderts. Feierlich ist dann herausgehoben, die Bibelworte leicht abwandelnd: „Er schuf den Menschen in göttlicher Gestalt; — zum Bilde Gottes schuf er ihn." Diese Feier der Stellung des Menschen in der Schöpfung, dieser Höhepunkt des Abschnittes ist erwachsen aus der Anerkennung der Besonderheit des Menschen, seiner Ehre durch seine Ebenbildlichkeit zu Gott. Mit der Demut aufs engste verknüpft ist diese hochgesinnte Haltung, die nicht bei der Sündhaftigkeit und Schlechtigkeit des Menschen stehen bleibt, sondern die den Blick aufrichtet auf die Gabenfülle, mit der Gott seine Schöpfung überschüttet, eine Haltung, die Hamann aus der Lesung des Schriftwortes in der Gottverbundenheit gewonnen hat.

Das folgende sind erklärende und anwendende Reflexionen dieser geglaubten Wahrheit. „Der Ratschluß des Urhebers löst die verwickeltesten Knoten der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung auf." Nur von dem Gedanken der Analogie aus kommt man zu einer richtigen Erkenntnis vom Menschen und seinem Endziel. Der Mensch ist die Offenbarung Gottes, seines Schöpfers als Ursache und Zweck. Er ist die sinnliche Offenbarung Gottes und zugleich geistige und steht im Dienste der gloria Dei.

---

[19]) Vgl. Haecker: Was ist der Mensch?

Mit dem „Knoten der menschlichen Natur" sind ihre Seinsschwierigkeiten, ihre Dialektik gemeint, die Spannung von Leib und Seele, Sein und Sollen. Diese Spannung findet Lösung und Erklärung im Hinblick auf die Schöpfung des Menschen als des Ebenbildes Gottes. Vielleicht gibt die Auffassung Philos und des Talmud die Meinung Hamanns am besten wieder: „Wie Gott die Welt erfüllt, so die Seele den Leib. Wie Gott die Welt trägt, so die Seele den Körper. Wie Gott unsichtbar ist und doch sieht, so auch die Seele"; oder die des Ambrosius: „Der menschliche Körper ist ein Bild der Welt." (Rießler-Storr: Ausgabe des Testamentes). Damit ist der Körper parallel der Welt als Offenbarung der menschlichen Gedanken gesetzt.

Im folgenden ist die „Unsichtbarkeit" des eigentlichen Menschen, seines Seinskerns, weiter dargestellt und gegen die empiristische Haltung seiner Zeit, die aus der menschlichen Seele ein Bündel von aus der Außenwelt gewonnenen Vorstellungen machte, die Einheit und Ganzheit der Seele betont. Der Körper ist Ausdrucksgestalt der Seele, „Schema, in dem wir einhergehen, ... Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns."

„Blinde Heiden", hier ist der Unterschied gesehen vom Zustand der Heiden und dem Gnadenzustand des Christen, für den es leichter wäre, zu dieser Erkenntnis zu kommen, wenn er sich dafür einsetzte.

In ironischer Absicht werden jetzt die ersten Bedingungen des menschlich-irdischen Daseins gebracht und als „botanisch" dargestellt im Sinne von alles auf natürlich wachstümlichem Wege erklären wollenden Zeitbestrebungen. Nach der „Nahrung" erwartet man Angaben über die Kleidung. Dazwischen ist aber die Dichtung eingeschoben, um die Widersinnigkeit noch klarer herauszustellen, den menschlichen Geist in das organische Bereich einzuordnen. Die Angabe: „Der Fabel des Jotham und Joas zufolge"[20]) gibt dem Ganzen noch einen besonders ironischen

---

[20]) Jotham erzählt vom Berge Garizim aus die Fabel von der Königswahl der Bäume. Richter IX, 2. — II. Chronik 25, 18: „Da ließ Israels König Joas dem Judenkönige Amasja folgendes entbieten: Die Distel auf dem Libanon hat zu der Libanonzeder gesandt und sagen lassen: Gib deine Tochter meinem Sohn zum Weib! Aber das Wild auf dem Libanon lief über die Distel und zertrat sie.

Ferner wird in der Anmerkung Bacon wieder in seiner eutyphronischen Bedeutung für Hamann hervorgehoben.

Klang, da der „Scholiast" den Inhalt der Fabel zu einer Wesensbestimmung der Dichtung verwendet. Hamann bringt durch die Unterschiebung dieses Scheingrundes für das Botanischnennen die Blindheit der Zeit zum Ausdruck, die an der Wirklichkeit vorbeisieht.

Aus derselben Kampfstimmung ist das folgende gesagt: „Aber Gott der Herr machte Röcke von Fellen ...". Das ist ernst gemeint und gesagt als Erklärung im Sinne der Offenbarung gegen eine Auffassung, die die Erbsünde und deren Folgen leugnete und die Kleidung auf rein natürlichem Wege, „durch die menschliche Notdurft" ohne Eingreifen Gottes entstanden haben will. „Notdurft" war eben nicht „Erfinderin der Bequemlichkeit und Künste". Der Mensch als Herr der Natur ist vielmehr auf die Kultur hin, auf die Beherrschung der Natur durch die Technik zu seinen Diensten angelegt.

In beißender Ironie greift Hamann die Nützlichkeitsanschauung des Rationalismus und Empirismus an, indem er, seine Meinung über den Ursprung der „Mode, sich zu kleiden, und zwar in Tierhäuten" im sprachlichen Ausdruck auf ihre Ebene herabrückend, die Erbsünde in zeitgemäßer Verharmlosung darstellt: „Durch den Umgang mit dem alten Dichter" — so nennt er den Teufel — ist er, Adam, zur Erkenntnis von Gut und Böse gekommen. Gleichzeitig hebt er hervor, daß dieser „Dichter" in der „Sprache Kanaans", in der hl. Schrift,[21]) als Verderber, als Satan bezeichnet wird und deutet so die richtige Sicht an. Durch die Ausdruckgebung: „allgemeine Bestandheit tierischer Charaktere" und „anschauende Erkenntnis vergangener und zukünftiger Begebenheiten ..." läßt Hamann ein Doppeltes aufgehen: für die Naturalisten wird durch diese Erklärung des Menschen als eines tierischen Wesens jeder Schuldbegriff aufgehoben. Für den Christen wird durch diese Formulierungen die Sünde besonders scharf und schmachvoll bezeichnet, da hiermit hingewiesen wird auf die in jeder Sünde vollzogene Umstürzung der gottgewollten Ordnung, auf das Herrschen der Triebe über den Geist. — Nach dieser Aufforderung, die Erbsünde ernst zu nehmen, — wie ernst Hamann sie nahm, geht hervor aus seinen **„Biblischen Betrachtungen"**, wo er sie, um Adams „Übermut, ... unter einem Überfluß der schönsten Früchte, ... von dem verbotenen Baum zu essen", als „Verachtung des

---

[21]) Vgl. Joh. Off. IX, 11.

göttlichen Wortes" besonders hervorzuheben, „zusammennimmt", vergleicht, „mit dem Hunger ... des Erlösers nach 40tägigem Fasten in der Steinwüste", als der Satan ihn versuchte, aus Steinen Brot zu machen, (R. I, S. 109 f.), — nach diesem Eintreten also — wenn auch stark verhüllt durch die Ironie — für das Bibelwort beginnt er wieder mit glaubensmäßig feierlichem Einsatz: „Rede, daß ich dich sehe!" Hier ist wieder die Sprache Gottes gemeint, die sich nicht an ein Du wendet wie die menschliche Sprache, sondern als Kreatur an die Kreatur, als creatio ex nihilo, als Offenbarung Gottes, „durch sich selbst an sich selbst" sprechend. Die Kreatur braucht sich nur selbst in ihrer Transparentheit zu erkennen, um Gott zu erkennen. — Der Unterschied der „relatio" des Menschen zu Gott und der der Menschen untereinander ist zum Ausdruck gebracht, allein schon durch die Inkonsequenz, die in dieser Forderung in bezug auf die Sinnentätigkeit liegt. Die „relatio" des Menschen zu Gott „in Sprache und Wort" ist keine unmittelbare „personale Ich-Du-Beziehung", wie sie nur unter sich in ihrem Wesen kennenden, auf gleicher Seinsstufe stehenden (nämlich als Mensch und Geschöpf) „Personen" sich vollziehen kann in diesem Sinne, und das nur als Ausnahme. Das ist nicht zum Schöpfer möglich, der in seiner Wesenheit für den Menschen auf Erden unerfaßbar ist, von dem man nur in analoger Weise als Person sprechen kann, wenn man ihn nicht anthropomorph auf eine menschenähnliche Ebene herabrücken will.[22]) — Daß diese „ihre Losung", die Losung der Schöpfung nämlich, Gott zu künden, giltig ist für alle Zeiten, Räume und Bereiche, bringt Hamann durch das Psalmistenwort zum Ausdruck: „denn ein Tag sagts dem andern, und eine Nacht tuts kund der andern". Dieses ist der Höhepunkt des Abschnittes, zu dem das andere steigend und fallend, sinngebend und empfangend sich verhält, den Rahmen bildend.

---

[22]) Das bedenkt Metzke nicht, wenn er eine unmittelbare, personale Ich-Du-Beziehung des Menschen zu Gott als Durchbruch der „Dingmetaphysik" (damit meint er die Scholastik, die gerade so klar sieht, daß Gott weit über die Person im menschlichen Sinn hinausliegt und daß seine Wesenheit nicht zu fassen ist) bei Hamann zu bemerken glaubt.

Vgl. Metzke: a. a. O. S. (9) 129; S. (131) 251, wo er das „Rede, daß ich dich sehe!" als Beleg für diese Behauptung anführt.

Nunmehr fällt Hamann aus dem gehobenen Ton wieder in den konventionellen Ausdruck. Aus dem prophetischen Künder in Geheimnisworten wird der mehr sachliche Beobachter, Feststeller dessen, was dem Menschen an der Sicht von der Natur fehlt, selbst wenn er sie als Offenbarung nimmt. Seiner begrenzten Natur gemäß sieht er „Turbatverse", eine verschleierte Wirklichkeit, nur „disiecti membra poetae". Er vermag nicht den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen. Nur stellenweise kann er ihn gnadenhaft erkennen. Hier ist anscheinend, wie auch aus dem folgenden dargestellten Aufgabenkreis hervorgeht, unter Natur der Bereich der menschlichen Geschehnisse miteinbegriffen von der Sicht: Natur als Kreatur aus, das ganze Reich der irdischen Wirklichkeit also.

Aus der begrenzten Sicht des Menschen erwachsen die Aufgaben für den Gelehrten, den Philosophen und den Dichter. Der Gelehrte hat die Aufgabe, die disiecti membra poetae zu sammeln, d. h. ihm ist das Gebiet der zusammenhanglosen Faktensammlung zugewiesen. Der Philosoph muß die einzelnen Fakten deuten, ihren Offenbarungscharakter also zu künden versuchen, und der Dichter muß sie nachahmen, in Zusammenhang bringen. Er ist der eigentliche Künder der Wirklichkeit, der die Begrenztheiten des Menschen in der dichterischen Ekstase zu durchbrechen vermag, der als vates einen Einblick in die höheren Seinszusammenhänge tun darf. Er hat dann unmittelbare Einsicht ohne Sammeln und Deuten und schafft Dichtungsein, indem er sich an dem Göttlichen orientiert.

Hamanns Ansicht von der hohen Aufgabe des Dichters und seiner Abhängigkeit eben von dem Göttlichen geht auch aus dem seltsamen Widerspruch in der Ausdrucksweise hervor. „Noch kühner" ist in bezug auf das menschliche Wagnis gesagt, so etwas auszusprechen, und das „bescheiden Teil" will die Abhängigkeit des menschlichen Seins von Gott dartun, seine unüberbrückliche Gegensätzlichkeit zum Schaffen Gottes, obwohl gerade in diesem analogischen Schaffenkönnen des Menschen der wesentlichste Zug seiner natürlichen Gottähnlichkeit liegt, der, der ihn aus der übrigen Schöpfung heraushebt.

Im folgenden Abschnitt bringt Hamann die aus dem Schöpfungsbericht für die Sprache gewonnenen Einsichten noch einmal in kürzester, zusammengefaltetster Form.

„Reden ist Übersetzen — aus einer Engelsprache in eine Menschensprache." Während der vorige Abschnitt vom „Reden" Gottes ausging,

nimmt dieser seinen Ausgang beim menschlichen Reden, das in die große Analogiesicht erneut eingebaut wird. Wenn der Mensch redet, übersetzt er seine Gedanken in Worte, d. h. in gesprochene; denn das Wort in seinem Inhalt, meist auch in seiner Form als Wort, ist mit dem bewußten Denken ja schon gegeben und ist als „Engelsprache" nicht an irgendwelche Materie als Medium der Äußerung gebunden, sondern allein schon durch den geistigen Akt vorhanden. Mit dieser Übersetzung vollzieht sich aber noch eine zweite höhere. Den Gedanken, das Wort kann der Mensch nur bilden unter Ausrichtung an den in der kreatürlichen Wirklichkeit offenbarten innergöttlichen Gedanken. Das ist der tiefere Sinn der Stelle, daß der Mensch die „Engelsprache" Gottes, die Wirklichkeit, die er in ihrer Gesamtfülle überhaupt nicht fassen kann, nur teilweise schaut und in die menschliche Sprache übersetzt,daß er nur sprechen kann durch die Analogie zum göttlichen Sein. Wenn Gott spricht, erschafft er seine Abbilder, „Sachen", also Wirklichkeit. Wenn der Mensch spricht, richtet er sich an dieser erschaffenen Engelsprache, der Kreatürlichkeit also, aus, der er Namen gibt, die er durch Zeichen ausdrückt. Gleichzeitig ist damit gesagt, daß die Engelsprache des Menschen, das verbum mentis, reicher ist als die „Übersetzung" in das gesprochene Wort.

Bei der Bildung dieser Darlegung ging Hamann den umgekehrten Weg, beginnend mit der göttlichen Sprache im Anschluß an des Poeten Aufgabe, diese zu übersetzen.

Die nähere Bestimmung der menschlichen Sprache nun ist eine dreifache, und zwar eine mit dem Maßstab des Treffens der Wirklichkeit im Sinne dieser analogischen Weltsicht vollzogene. Die bestmögliche menschliche Sicht äußert sich in „poetischen oder kyriologischen Zeichen". Das ist die Dichtersprache, die die Seinsordnung in ihrer Dichtung wiedergibt durch die Wahl der „eigentlichen" Worte. Hier sind die Begriffe Wachters,[23]) die sich nur auf die Schrift beziehen, auf die Rede angewandt, umgewandelt, neu gefüllt mit anderem Gehalt. Sie sind nicht im Sinne von geschichtlich-entwicklungsmäßigen Perioden aufgefaßt, sondern auf die richtige Wirklichkeitssicht hin. — „Historisch oder hieroglyphisch" bedeutet die Erkenntnis der Tatsache der „Turbatverse"

---

[23]) Die von Hamann bezeichnete Stelle aus Wachters Werk ist bei Unger: a. a. O. Kap. XXIII, Anm. 113 angeführt.

und der Versuch zu ihrer Verdeutlichung. Geschichte ist hier auch als Offenbarung Gottes, als Heilsgeschichte genommen in ihrem Ablauf. Hamann faßt sie nie „allegorisch, indem er hinter jeder historischen Tatsache einen geheimen, jenseitigen Sinn ahnt und so die gesamte Geschichte in eine einzige große Allegorie aufzulösen in Gefahr kommt". (Unger: a. a. O. S. 266). Diese heilsgeschichtliche Bedeutung der Geschehnisse, die hervorgeht aus dem Glauben an die Vereigentlichung durch die religiöse Entscheidung, die d i e Entscheidung für den Menschen ist, ist der Sinn auch der **„Sokratischen Denkwürdigkeiten"**, nicht die „Entwicklung des Geniebegriffs" im gewöhnlichen Sinne (Unger, ebenda).[24]) — „Philosophisch oder charakteristisch", das trifft die am wenigsten gemäße Sicht, die nicht mehr bis zur Wirklichkeit durchdringt, sondern in einem Schema, das sie sich selbst schafft, verhaftet bleibt und es an die Wirklichkeit anlegt. Ein Charakteristikum, das man willkürlich schafft, wird gesetzt. Man richtet sich also am Menschen, nicht mehr an der Ordnung letztlich aus. Diese Art der Sprache, des geistigen Lebens des Menschen also, da es ja mit ihr verknüpft ist, — „ihr Urbild", wird durch Hinweis auf Petron als Geschwätzigkeit bezeichnet, die in ihrer Oberflächlichkeit die wahre und echte Redekunst vernichtet. Durch den Hinweis auf Thamus, der das Schreiben ablehnt als verderblich für die menschliche Seele, ist ferner die Ablehnung ausgedrückt.

Das menschliche Sprechen nun gibt die „verkehrte" Seite der Wirklichkeit, die in ihrer ganzen Fülle nur für Gott unmittelbar erkennbar ist, während der Mensch das Sein nur mittelbar ausdrücken kann, es von seiner Menschheit her sieht. Die richtige Seite der Wirklichkeit liegt im göttlichen Bereich, im Urbild. Das Bild von der Sonnenfinsternis sagt dasselbe. Die Wirklichkeit wird auf den Menschen hin „gebrochen" beim Erkennen. Der Mensch sieht alles gebrochen auf seinen Standort hin.

---

[24]) Vgl. zu der heilsgeschichtlichen, existenzgebenden Bedeutung der Geschichte auch Metzke: a. a. O. S. (110) 230 ff., z. B. S. (111) 231: „Was Hamann in seiner persönlichen Begegnung mit der geschichtlichen Wort- und Tatoffenbarung Gottes erfahren hat, war dies, daß Geschichte eine in das sozusagen naturhafte Einzelleben entscheidend eingreifende Macht, existenzbestimmende Wirklichkeit ist, und daß sie es ist als Einbruch eines Ganz-Anderen in den bloßen Ablauf von „Begebenheiten", und zwar in einem absoluten Sinne als Wirklichkeit, in der Gott handelt."

Von dieser „Engelsprache", der Wirklichkeit, ausgehend, wirft Hamann im Anschluß an eine Bemerkung Bacons einen ironischen Blick auf den Bereich der Wissenschaften, ihn einordnend in die Gesamtschöpfung dem Schöpfungsbericht gemäß, dessen Erklärungen im Sinne der Wesenserklärung des Mysterium Mensch er dann wieder aufnimmt. Es wird die Forderung erhoben, daß für sämtliche Wissenschaft die Offenbarung, die Seinsordnung maßgeblich ist, daß die Wissenschaft sich dieser einordnen muß und es somit in ihr, dem Gegenstand gemäß, eine Stufung geben muß. Die „intellektualische Welt" hat auch ihren „Himmel und ihre Erde" gemäß dem Schöpfungsbericht, der alle irdische Wirklichkeit umfaßt, und selbst in ihrer fälschlichen Autonomiesetzung als einer „intellektualischen Welt", die auf Erden ja nicht möglich ist, in ihrer Absolutnehmung also, ist sie — wenn auch nach falschen Maßstäben — geordnet, hat dann „ihren" Himmel und „ihre" Erde: „Mosis Fackel erleuchtet selbst die intellektualische Welt, die auch ihren Himmel und ihre Erde hat." Diesen Hauptsatz des Abschnittes zieht Unger heran als Beleg für Hamanns Schätzung der Vorzeit. Er faßt den Abschnitt also nicht „eutyphronisch-ironisch" als versteckten Hinweis auf das prinzipiell Richtige, sondern er versteht ihn im wörtlich-zeitlichen Sinne.[25]) Im folgenden Abschnitt hebt Hamann aus der Gegenstellung zu der „intellektualischen Welt" seiner Zeit und zu deren physikalisch-mechanistischem Weltbild den Schöpfungs- und Offenbarungscharakter der gesamten irdischen Wirklichkeit hervor, und zwar besonders die herausgehobene Stellung des Menschen, die sich in der Besonderheit des Berichtes der Genesis zeigt.[26])

„Die Schöpfung des Schauplatzes verhält sich aber zur Schöpfung des Menschen wie die epische zur dramatischen Dichtkunst. Jene geschah durchs Wort, die letzte durch Handlung." Nur bei der Erschaffung des

---

[25]) Vgl. Unger: a. a. O. S. 246: „So werden ihm die Aufschlüsse über Psychologie, Kunst und Kultur der Urzeit, welche Bibel, Studium, Intuition ihm brachten, unmittelbar zu Offenbarungen des Wesens echter Menschheit, Kunst und Kultur selbst."

[26]) Vgl. Metzke: a. a. O. S. (95) 215: „Sie (die Geschichte des Ursprungs) zeigt darüber hinaus bereits bestimmte konkrete Wege zu einer grundsätzlich neuen Wirklichkeitsauffassung an, indem sie „Wort" und „Handlung" als die Grundkonstituentien der Schöpfung, das aber heißt zugleich der gegebenen Wirklichkeit, freilegt."

Menschen also fallen „Gedanke" und „Ausführung", die sonst in der Schöpfungsvision wesensgemäß als Einheit, als Wort gegeben sind, auseinander. — Hier gewinnt Hamann neue Einsicht in das Sein der Dichtung durch seine Ausrichtung an der hl. Schrift. Da nämlich Wort und Handlung des Menschen als Offenbarung und Schöpfung durch ihr analogisches Sein im Prinzip dasselbe sind und sie bei Gott zusammenfallen, so ist hier gesagt, daß für alle Dichtung das Wort das konstitutive, überhaupt das seingebende Element ist. Die dramatische Dichtung ist hier herausgehoben durch die Parallele. Wie der Mensch die höchste Offenbarung Gottes ist, das „Meisterstück" seiner Schöpfung, so ist die dramatische Dichtung als höchste Dichtung bezeichnet. Mit „dramatischer Dichtung" ist also hier nicht das Drama als Gattung gemeint, sondern die Dichtung, die die höchste Offenbarung bringt und somit am reichsten ist als „Handlung". Der Wert der Dichtung entspricht dem Treffen der Wirklichkeit und der Seinsoffenbarung durch den Vates-Dichter.[27]) Weiterhin ist in dieser Parallelsetzung von Schöpfung und Dichtung wieder die Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott in der analogen Schöpferkraft betont.

Dann ergeht an sein Herz die Aufforderung: „Sei wie ein stilles Meer! Hör den Rat! — — — Sieh die Tat! — — — Vergleiche Rat und Tat — — — und bete an!" Er wendet sich an das Herz als Sinnbild des ganzen Menschen mit allen seinen Kräften, den er aus der Betrachtung von Rat und Tat Gottes zur anbetenden Hingabe auffordert, eben aus der Erkenntnis des gnadenmäßigen kreatürlichen Seins.

Der Ratschluß Gottes als des Dreieinigen ist angeführt, aus dem Hamann das menschliche Sein als Krone der Schöpfung in der eigentlichen Ebenbildlichkeit zu Gott und in seinem Herrschercharakter über die übrige, ihm untergeordnete Natur erkannt haben will.

---

[27]) Vgl. S. 17 zur Aufgabe des Dichters. Vgl. Unger: a. a. O. S. 318 ff. Er versteht die „Handlung" Hamanns auch als Selbstoffenbarung, aber nicht als eine auf das Wesen des Seins hin, sondern genial-schöpferisch als Offenbarung der Gefühle, als eine „mit dem Gehalt intensiven und eigenartigen, womöglich leidenschaftlich bewegten individuellen Lebens erfüllte, in anschaulicher Mimik sich auswirkende Aussprache einer bedeutenden Innerlichkeit, .. die als solche in der Seele des Empfänglichen wiederum starke Eindrücke ..., neue Handlung auslöst". (S. 321).

Dann folgt als zweiter Punkt der Betrachtung die Tat Gottes: „Und Gott machte den Menschen aus einem Erdenkloß." — — — Auffallenderweise bricht Hamann hier mit der Bibelstelle, also nach der Bildung des menschlichen Körpers ab. Die Erschaffung der Seele, die ja gleichzeitig mit „Rat und Tat" erfolgte und in der Ebenbildlichkeit voll enthalten ist, führt Hamann nicht mehr an. Er hat hier überhaupt den ersten und zweiten Bericht von der Menschenerschaffung verquickt. Er berichtet nur das aus der Schöpfungsvision, was ihm wichtig ist aus Gegenstellung zu seiner Zeit. Und da legt er besonderen Wert darauf, daß der Visionär die Erschaffung des Menschen als neue Bildung, als Tat gesehen hat und nimmt damit dem evolutionistischen Ansatz der Entstehungserklärung des Menschen von vornherein den Boden. Ferner legt Hamann Wert auf die Erkenntnis, daß der Mensch wesentlich auch in den Bereich des körperlichen Seins gehört, also nicht nur ens rationale ist.

Endlich und besonders soll dem Betrachter aufgehen, daß das menschliche Sein ein durchaus abhängiges, gnadenhaftes, kreatürliches ist. Das will Hamann seiner Zeit vor Augen führen, um beizutragen zur richtigen Menschensicht, zur demutvollen Anerkennung dieser Einsicht. Darum der feierliche Ton! Darum die unvollständige Aussprache! Er will anregen zum Betrachten, damit der Betrachter durchdringt zur Wirklichkeit selbst durch diese Schriftworte und sie ihm evident aufgehen. Eine logische Darstellungsweise hält Hamann für überflüssig, da das Sein für den Menschen keinen systematischen Zusammenhang hat und solche Hinweise für den, „der Augen und Ohren hat", genügen.

Aus dieser Einsicht nun soll die Anbetung Gottes erfolgen ohne Überlegung, ohne Forderung, einfach aus der gewonnenen Erkenntnis des gnadenhaften Seins, die Anbetung Gottes, „als des kräftigen Sprechers, . . . als des vermeinten Gärtners . . . und des freien Töpfers": als Sprecher, der die Welt hervorruft, als Gärtner, der sie ausschmückt und erhält, als Töpfer, der den Menschen bildet, also immer als Sein Gebender. Wort, Tat, im Sein Erhalten fällt bei Gott zusammen. Das will Hamann betonen damit, zugleich wieder die Abhängigkeit des Menschen, nach der eben keine Theodizee, sondern nur Anbetung möglich ist. Paulus' Brief an die Römer handelt von dieser Abhängigkeit, die wie die des Gefäßes vom Töpfer ist, mit der als dem Thema der Abschnitt schließt.

Aus diesem glaubensmäßigen Ansatz Hamanns, seiner Einsicht und seiner Absicht, dem Einsatz für die richtige Menschen- und Weltsicht, erfolgt der folgende Abschnitt, bei dem es Hamann um die heilsgeschichtliche Existenzfrage, die er aus der Genesis klären will, geht und nicht um die geschichtliche Tatsächlichkeit des Ablaufs von Adams Leben. „Der hieroglyphische Adam", der Mensch als Offenbarung und Ebenbild Gottes, ist die „Historie", d. h. der heilsgeschichtliche Sinn „des ganzen Geschlechts im symbolischen Rade." Das Menschengeschlecht ist nicht in der Entwicklung, in einer Linie gesehen, sondern im Rade, als sich immer gleichbleibend, in der Drehung um Gott als Mittelpunkt, Ausgangspunkt und Träger des Seins, dessen Fülle im Nacheinander der Drehung es zur Erscheinung bringt.

„Systematische Ökonomie"[28]) nunmehr und „schöne Natur" sind Zeitgeistbegriffe, neu gefüllt im Gegensatz zur Nützlichkeitsphilosophie und zum Ästhetizismus. Die „systematische Ökonomie" ist entgegen der Annahme der Nützlichkeitsanschauung der Zeit mit ihrem physikalischen Weltbild nicht den Dingen oberflächlich abzulesen oder aufzuprägen, wie man pharisäischen Moralismus materieller Vorteile wegen annehmen kann. Sie liegt vielmehr — nämlich die wahre, die heilsgeschichtliche Ökonomie — dem Menschenauge verborgen als Heilsplan Gottes in der Kreatur selbst. Eva, die Mutter des Lebens, versinnbildlicht das, in deren Nachkommenschaft dieser Heilsplan, diese Ökonomie sich ja erweisen wird. In der Hervorhebung des „Charakters der Eva" als abgeleitet aus Adam gibt Hamann seine Anschauung von der Philosophie, wie er durch den hieroglyphischen Adam seine Geschichtsauffassung gegeben hat.[29]) Die Philosophie muß sich an der Geschichte als Offenbarung Gottes, als Heilsgeschichte ausrichten, aus der Offenbarung also abgeleitet werden, wenn sie an die Wirklichkeit herantritt, um sie in ein System zu bringen, was es in diesem Sinne gar nicht gibt, muß absehen von allem Ästhetizismus und von Verschleierungsversuchen, wie sie in die Dichtung eingedrungen waren.

Da die Ökonomie im heilsgeschichtlichen Sinne also in den Dingen, in der Kreatur liegt, muß der Mensch sich seine Weltsicht, seine Haltung

---

[28]) Vgl. zum Begriff der Ökonomie auch Metzke: a. a. O. S. (56) 176 ff.

[29]) Man kann das vergleichen mit der Stelle über die Zeichen der Rede, S. 17 ff. zu R. II, S. 262.

ihr gemäß gestalten. Von daher ergeht in einem nicht geradlinig durchgeführten Bilde der Aufruf zur Neuformung der menschlichen Seele durch die Dichter im Hinblick auf die ewig gültige Seinsordnung, auf den nächsten Aon, die Ewigkeit. Dieser Aufruf erfolgt in ironischer Art, in der Diktion der rationalistischen „Virtuosen" des Aons. Dieses Ziel kann nur gnadenhaft erreicht werden durch dichterische Schau, wie sie der „Barde des Morgentraums",[30]) in einer Art Erwachen zur richtigen Weltsicht geahnt hat.

Mit diesem Überleitungsabschnitt in die sich ganz in der gegenwärtigen Lage bewegenden folgenden satirischen Ausführungen schließt der Kommentar zur Genesis. Damit hat Hamann an Hand dieser, die ihm also nicht als Ursprungserklärung, sondern als Wesenserklärung wichtig war, seine Weltsicht und als deren Mittelpunkt den Menschen in seinem Wesen erklärt. Von dieser festen Grundlage aus kann er seine Stellung der Zeit gegenüber einnehmen.

Indem er die Verabsolutierung des guten Geschmacks als formalistisches, die Wirklichkeit verkennendes Regelwerk verspottet, wie er aus seiner Weltsicht ja überhaupt gegen jede Absolutsetzung irdisch-menschlicher Bereiche ist, vollzieht sich seine Wendung zum literarischen Zeitgeist. Der „Levit der neuesten Literatur", der moderne Kunstschüler — Lessing und Mendelssohn sind gemeint — kann mit Hamanns Ästhetik, deren Absichten und Wahrheiten er verkennt, wie der hl. Petrus die Bedeutung der Vision zunächst verkannte, nichts machen; denn er erwartet Kunstregeln zur Weiterbildung des Geschmacks von Auserwählten, die mit den Niederungen des Lebens nichts zu tun haben wollen, und zwar Regeln, die in die Orthodoxie des Geschmacks eines Zeitgötzen passen. „Besessener — Samariter!" schilt er Hamann — freilich nur in seinem Herzen; denn laut ihn so zu schelten, wäre seinem Geschmackskodex nicht gemäß. — Mit dieser Benennung rückt er Hamann in die von ihm, dem Pharisäer, verachtete Menschenklasse. In diesem: „Besessener — Samariter" liegt zudem das Urteil, das Hamann in seinen Absichten nicht vom gesunden Menschenverstand ausgeht, sondern aus Besessenheit seiner Zeit Hilfe leisten will. Hier ist die Blindheit seiner Gegner gezeigt, die das Sicheinsetzen für das

---

[30]) E. Young: Conjectures on original Composition, 1759, vielleicht „Morgentraum" genannt in Anlehnung an die „Nachtgedanken".

Wahre als Besessenheit erklärt und den Philologen — im analogischen Sinn zum göttlichen Logos — verkennt. Das „communia proprie dicere", das die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit Achten und Benennen, wie sie ist, ist dem empfindsamen Ästhetizismus, der aus einer anakreontisch-galanten Franzosennachahmung entstanden war, unmöglich.

Im folgenden verdeutlicht sich Hamann noch durch drei parodistisch-satirische Bilder, durch deren Überspitzung er gerade besonders scharf trifft, sich aber auch gleichzeitig wieder verhüllt. Er will zeigen, wie sehr Wirklichkeitsverkennung, die das Häßliche nicht häßlich läßt, sondern es aus Geschmack verschönt, sich lächerlich macht, und wie eine solche Blindheit ein Mangel im menschlichen Sein ist. Dann sagt er ferner, daß man sich nur diesem Geschmackgötzen anzupassen braucht, um in wenigen Tagen ein anerkannter Autor zu sein.

Aus scharfer Gegenstellung bricht Hamann plötzlich ironisch um: „Man kann allerdings ein Mensch sein, ohne daß man nötig hat, ein Autor zu werden." Damit ist die Autorschaft als höchstes Lebensideal abgetan. Das letzte und erste, worauf es ankommt, — wieder taucht der heilsgeschichtliche Sinn auf — ist, ein Mensch zu sein, und zwar ein ganzer Mensch und keine Abstraktion, wie ihn die ästhetizistische Richtung als Idealbild aufstellte.

„Dichterisch" und „philosophisch" sind hier in besonderer Bedeutung gebraucht. Dichterisch ist einfach phantastisch, wirklichkeitsblind. Die philosophische Abstraktion ist auch eine Abstraktion, aber doch eine folgerichtige, wenn auch im Irdischen verhaftet.

„Wagt euch also nicht in die Metaphysik der schönen Künste, ohne in den Orgien und Eleusinischen Geheimnissen vollendet zu sein." Hier ist die Forderung erhoben, daß ein Autor und gar ein Ästhetiker zuerst einmal Mensch sein muß, der aus der Erkenntnis des „homo sum" die richtige Sicht der Wirklichkeit als Kreatur gewonnen haben muß, der die Orgien und Geheimnisse der Natur als Offenbarung Gottes erkannt haben muß. Nur ein solcher, der also die Abkapselung des Ästhetizismus durchbrochen hat in seiner Verabsolutierung, ist wahrhaft berufen, Metaphysik der schönen Künste zu betreiben. In diesem Sinne hat die Antike in ihren Göttern die richtige Auffassung.[31])

[31]) Metzke benutzt diese Stelle, um die elementar-sensualistisch-geniale Richtung Hamanns daran aufzuweisen. Vgl. S. (101) 210: „Alles Schaffen

Von den „Leviten der Literatur" wendet sich jetzt Hamann an den Meister, „den Rabbi in Israel", geht also über in das theologische Gebiet. In diesem Übergang liegt zugleich der Hinweis, daß dieser Rabbi (Michaelis) die hl. Schrift wie ein profanes Literaturwerk betrachtete. Durch die „Prosopopee, die im Reich der Toten ebenso willkommen ist als im Reich der Lebendigen", bezeichnet Hamann Michaelis und seine Anhänger in boshafter Weise als tot. Ihre Interpretation gehört in das Reich der Finsternis.

Die angekündigte **Prosopopee**, die sich also an Michaelis und die rationalistischen Bibelexegeten wendet, zeigt sich als beißende Persiflage in verbindlichem Briefton, der das Ganze umso ironischer gestaltet. — In der Benennung „Hoch- und Wohl-gelahrtester Rabbi!" liegt schon ein angreifender Spott, insofern als Michaelis die Juden für unfähig zur Bibelinterpretation erklärt hatte (vgl. Unger: a. a. O. S. 244). Durch das Bild des Postillion, das Hamann einfügt, gibt er ein Urteil über Michaelis' Schriften. Dieser bringt keine neuen Aufschlüsse in seinen Erklärungen zu Lowths „de sacra poesi". Relata refert. Hamanns „Lüsternheit" entstammt also nicht erwartungsfroher Verehrung oder wissenschaftlicher Anerkennung. Seine Stellungnahme zu Michaelis ist aber, obwohl er sich keineswegs von ihm bedroht fühlt, auch nicht einfach die der Verachtung, sondern sie entstammt der Auffassung von der heilsgeschichtlichen Aufgabe seines Lebens und seines Schrifttums, aus der Einsicht in die tiefe Tragik der Verblendung des menschlichen Geistes, vor der jeder Ernst versagt und nur noch die Ironie sich zu behaupten vermag, die ja oft Anzeichen ist für ein besonderes Erfaßtsein von der Wirklichkeit. Wie Hamann die Homilien des Michaelis einschätzt, geht weiter hervor aus dem Bild von dem vergeblichen Warten der Mutter des Sisera auf ihren längst erschlagenen Sohn. Hamann kennzeichnet sie also als tot, als Erklärungen, die an der Wirklichkeit vorbeigehen, die ein starres System rationalistischer Deutungen

---

ist Zeugen im Sinne eines elementaren Geschehens, das in naturhafter Einheit — noch diesseits aller Sonderung — geistig und vital zugleich ist." Hamann weiß aber Geistiges und Vitales genau zu trennen. Metzke neigt dahin, ihn in dieser modernen Richtung zu sehen auf die „Widersacher des Geistes" hin, die den falsch gebrauchten engen Verstand meinen, den Hamann, ihn im Aufklärungsrationalismus bekämpfend, von dem Geist als Ganzem wohl zu scheiden weiß.

sind. Hier ist dieselbe Bibelstelle auf Michaelis angewandt, die sich in den Vorsprüchen fand. Daraus ergibt sich eindeutig, daß der Vorspruch auf solche Bibelinterpretation gemünzt war.

Hamann redet durch „Winke" zu Michaelis. Er kann ihm, dem doch verständnislos in seiner Verkapselung Beharrenden, nicht durch klares Aussprechen verdeutlichen, was er meint. Er muß zum Behelf der Winke greifen, bis zu einer „gelegeneren Zeit, wo er sich durch sermones fideles" wird erklären können. Diese Winke sind wiederum ein Fingerzeig für Hamanns Schreibart überhaupt. Hamann, der gleichsam durch ein „Gitter" von der Welt des Michaelis getrennt ist, muß, um diese überhaupt treffen zu können, zur Maske greifen, damit man sich mit ihm befaßt. Er muß für seine Zeit wirken wie ein Gespenst, wie aus einem andern Seinsbereich aufschreckend, um Aufschlüsse geben zu können über den Charakter des Irdischen.

Er sagt im verbindlichen Ton des Rationalisten mit seinem Anspruch auf Bequemlichkeit: „bis ich gelegenere Zeit haben werde". Aber das gibt es ja gar nicht für Hamann. Ihm ist jede Zeit gelegen aus seinem glaubensmäßigen Einsatz zum Verkünden der Wahrheit. Er weiß, daß die „Gelegenheit" der Zeit nicht von seiner Laune und seinem Befinden abhängt, sondern daß sie eine Gnade Gottes ist, die Gnade der Bereitschaft, das Wort der Wahrheit auffassen zu können, das Zeugnis für die göttliche Wirklichkeit, das anzuerkennen auch für Nikodemus noch nicht der καιρός war.

In diesem Zusammenhang, um der größten Unwissenheit, — in Umdeutung des Wortes, das nicht im Sinne der Zeit gebraucht ist, — den Rationalisten in ihrer superbia vorzubeugen, führt Hamann eine Stelle aus Bacon an, die ein Wink sein soll für die richtige Einstellung zur Bibel. Indem er den aus der Zeit erwachsenen Bacon-Eutyphron die rationalistisch die Bibel als ein Profanwerk nehmende Interpretationsweise, die dem zweiten „excessus" entspricht, abtun und die Forderung erheben läßt, die Bibel nicht nur in ihrer Zeitgebundenheit, sondern als gültig für alle Zeiten und jeden einzelnen zu erkennen, will Hamann die Zeit aufhorchen lassen, sich in ihrer Ausdrucksweise an sie richtend. Er selbst erhebt darüber hinaus noch den Anspruch des als kabbalistisch gekennzeichneten „excessus", der für ihn keine Verirrung ist. Nach seiner offenbarungsgemäßen analogischen Weltsicht gibt es kein eigentliches Profan-

gebiet, da alles auf Gott, ihn offenbarend, auf seine Ehre hin geordnet ist gemäß der richtigen Sicht und dem richtigen Gebrauch der Dinge. Hier ist die Philosophie als ancilla theologiae gesehen aus dem religiösen Totalitätsanspruch.[32]) Ferner liegt in der Heranziehung dieser Stelle der besondere Wink für diesen Fall, die zitierte Bibelstelle[33]) auf sich zu beziehen. — Hamann fährt dann weiter fort in seinen Winken zur Erlangung der richtigen Weltsicht. Amos Comenius' „Orbis pictus" und Muzelii „Excercitia" gelten ihm als volksbildende Werke aus der richtigen Menschenkenntnis in der Ebenbildlichkeit Gottes. Die Aussage, daß diese als Schwärmereien von den systematischen Rationalisten verschrieenen und damit den „Kindern" zugewiesenen Werke gerade „zu gelehrt seien für Kinder", vollzieht sich wieder unter ironischer Umdeutung und neuer Sinngebung der gebräuchlichen Wörter. Daß Michaelis das nicht einsehen wird, ist selbstverständlich, da es für ihn überhaupt kein Glauben gibt und man es ihm nicht beweisen kann. Diese Schriften sind also zu gelehrt für Kinder, d. h. für solche, die sich die gemäße Weltsicht noch erwerben müssen, die noch „buchstabieren", an den Dingen sich ausrichten müssen, um zur Erkenntnis zu kommen. Das 18. Jahrhundert ist aber nicht einmal mehr Kind, es ist vielmehr verbildet und kann die Werke noch schlechter verstehen; denn es wird nicht einmal glauben, daß sie „gelehrt" sind.

Nun ergeht in feierlichem Ton der Sinn der ganzen Stelle, die Aufforderung im prophetischen Bibelwort: „Wahrlich, wahrlich, Kinder müssen wir werden". Gegenüber der Wirklichkeit ist eine einfache offene Haltung erforderlich, die ihr kein verabsolutiertes Schema aufpressen will, sondern die eben buchstabierend, zunächst von sich absehend, sich nur dem Objekt des Erkennens zuwendet. Nur so kann die Wahrheit erkannt werden, „die die Welt", da sie sich und nicht Gott als Mittelpunkt nimmt, „nicht fassen kann." — Durch die Einschiebung „und wenn sie ihn auch sehen sollte"

---

[32]) Vgl. dazu: „Das Amt der Philosophie ist der leibhafte Moses, ein Orbil (= Hauslehrer des Horaz) zum Glauben, und bis auf den heutigen Tag, in allen Schulen, wo gelesen wird, hängt die Decke vor dem Herzen der Lehrer und Zuhörer, welche in Christo aufhört." (N. II, S. 101; Widm. Nr. 541).

[33]) Joh. III, 11. „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wir reden, was wir wissen und bezeugen, was wir gesehen haben; aber ihr nehmt unser Zeugnis nicht an", sagt Jesus zu Nikodemus.

sind die bewußten Gegner des Reiches des Lichtes getroffen. Gleichzeitig ist gesagt mit dem „empfangen", daß die Erkenntnis der Wahrheit — d. h. hier die richtige Weltsicht aus dem christlichen Glauben — wesentlich gnadenhafte Gabe ist, die dem „Buchstabierenden", der sich wie das Kind offen hält, zuteil wird, daß er keinen Anspruch auf die Erleuchtung der menschlichen ratio hat.

Nach diesen feierlichen Schriftworten, die eine Mahnung für Michaelis bedeuten, verfällt Hamann wieder in den verbindlichen Konversationston. „Vergeben Sie es der Torheit meiner Schreibart ...". Hier ist ausgesprochen, daß seine Schreibart dem Rationalismus, „der nicht sieht und hört", als bloße Torheit erscheinen muß, da er ihre Absicht und Mittelbarkeit nicht erkennt. Sie ist weder mathematisch folgernd noch eine „witzige Wiedergeburt". Hiermit ist wiederum das „relata refert" als Urteil über Michaelis gegeben. — Hamann greift, im Gegensatz zu der „gelehrten Schreibart" also, zu einem „Beispiel aus der Fibel", indem er durch die Hervorhebung ihres Alters die empiristische Zeitströmung, für die die Ursprungsfrage von letzter Wichtigkeit war, verspottet. Weder das Alter der Bibel noch das der Fibel ist für ihn in dieser Anführung von Wichtigkeit. Das „älter als die Bibel" bedeutet: Voraussetzung für das Verständnis der Bibel ist das Verständnis der „Elemente des A B C", ist die natürlich richtige Sicht von der Welt d e s Menschen, der sich noch nicht durch irgend welche Verabsolutierungen den Blick getrübt hat. Hamann will in seiner Schrift diese Elemente des A B C, nämlich die Grundlage der Weltsicht in ihrer Transparentheit für die göttliche Wirklichkeit im „Himmel" bringen im Anschluß an das Bibelwort. Das tut er nicht nach der Art einer philosophisch-gedanklichen Analyse, aber doch in Gemäßheit und letztlich auch in Ordnung.

Ebensowenig wie nun die „Elemente des A B C", die einzelnen Buchstaben, „ihre natürliche Bedeutung verlieren", wenn sie in der Zusammensetzung zum Wort als Ausdruckszeichen für ein anderes stehen, „wenn sie uns an Ideen erinnern", wird der natürliche Sinn der Bibel vernichtet durch die anagogische Auslegung. Somit richtet sich das Ganze gegen die buchstäblich-kleinlich-philologische Interpretation, gegen die „Gerechtigkeit" Michaelis' eben, die den lebendigen Geist der Schrift nicht sieht, sondern pharisäisch nur den Buchstabensinn. Dieser wird durch die Interpretation auf den Geist hin keineswegs geleugnet, sondern überhöht. Das

ist die richtige Ordnung, daß der Buchstabe dem Geist dient zu seinem Leben und nicht, daß der Geist zur Tötung beiträgt seiner selbst, indem er zum „Waffenträger des tötenden Buchstabens" wird.

Mit dem letzten ironisch gewandten Hinweis: „Der Wind bläst, wo er will",[34]) will Hamann sagen, daß der Geist Gottes in der Schrift ist, ob man ihn nun erkennt oder nicht, und daß in der gnadenhaften Erleuchtung durch den Geist, zu der der Mensch nichts zu tun vermag, der Mensch wie ein Wetterhahn abhängig von ihm ist und von ihm getrieben wird. — So war Oktavius Augustus, im Verein mit dem Hamann sich gleichsam gegen die starren leges richtet, beim Aufheben der Verfügung des Vergil de abolenda Aeneide erleuchtet. Mit diesem „poetischen Edikt", in dem Bacchus und Ceres als Sinnbilder der gesamten Lebensfülle im Gegensatz zu den rationalistischen leges zu Hilfe gerufen werden, schließt der Brief, an den sich freilich noch eine Anmerkung anschließt, die den Übergang zu den folgenden Ausführungen bildet.

In dieser Anmerkung richtet sich Hamann gegen Benson, besonders gegen seine „Paraphrases and Notes", in denen er im Locke'schen Sinn deistische Exegese betreibt mit dem Anspruch, daß die Bibel jeweils nur den wörtlichen und nur diesen einen Sinn habe.[35]) Er leugnet also den geistlichen Sinn der Schrift, ist für e i n e n Wortsinn, für die „Einheit des Verstandes sowie der Lesart", die durch den Menschen philologisch erfaßt werden soll. Hamann nennt das einen „Einfall, durch den das Geschöpf mehr als der Schöpfer geehrt wird," eine Verabsolutierung der menschlichen Vernunft also; denn sie wird als befähigt erklärt, den Schöpfer zu begreifen und wird damit gewissermaßen ihm gleichgesetzt und damit unabhängig. Die verschiedenen Lesarten sind für ihn in ihrer Mannigfaltigkeit der Begrenztheit der menschlichen Vernunft entsprechend, verschiedene Sichten der Einheit, die durch die Mannigfaltigkeit keineswegs weggeleugnet wird. — „Der tiefsinnige Dogmatiker" ist ironische Bezeichnung für

---

[34]) Vgl. Joh. 3, 8. Jesus zu Nikodemus über die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geiste.

[35]) Diese Forderung ist erhoben in der „Abhandlung von der Einheit des Verstandes der hl. Schrift, darin gezeigt wird, daß keine Stelle der hl. Schrift mehr als einen einzigen Sinn habe", die in dem ersten Band der von Bamberg ins Deutsche übertragenen Bibelerklärungen sich befindet. (Vgl. Unger: a. a. O. S. 242/43, sowie Anm. 24/25 zu Kap. XXIII).

diese kritizistisch-moralistische Bibelinterpretation mit ihrer Annahme des vollen Verständnisses der Schrift. — Mit Dogma meint Hamann hier willkürliche, aus dem menschlichen Geist und nicht aus der Offenbarung aufgestellte Satzungen. — Zur Erkenntnis der hl. Schrift genügt nicht die irdisch-menschliche Erkenntnisfähigkeit, die Gnade ist vielmehr nötig. Man muß „hinauf gen Himmel fahren", also von Gott her, nicht vom Menschen her zu erklären, den anagogischen Sinn zu erfassen suchen und ferner die Tradition, die Zeugen seit Jahrtausenden zu Hilfe nehmen, „die ... Geheimnisse" — also dem menschlichen Verstande nicht Erfaßbares, Übernatürliches, was das 18. Jahrhundert ja ablehnt, — „geglaubt, geredet, gelitten haben, von denen uns die allgemeine Weltgeschichte kaum soviel Nachricht gibt, als auf dem schmalsten Leichensteine Raum hat, oder als Echo, die Nymphe vom lakonischen Gedächtnisse auf einmal behalten kann." In der durch die drei Partizipien gegebenen sprachlichen sowie gehaltlichen Steigerung, liegt bildlich die Intensität, die Einsatzkraft, die dieses Zeugnisgeben bis zum Leiden für den Glauben erfordert. Diese Zeugen glaubten und redeten dann aus der Fülle des Geglaubten. Sie redeten, nicht um zu reden, wie etwa die Exegeten, an die sich die Prosopopee wendete. Weil sie das taten, waren sie fähig zum Leiden und zum Tod, zu einem Heldentum, das freilich in der „allgemeinen Weltgeschichte" keine Beachtung findet oder doch nur die, die man etwas Sinnlosem, Totem zollt, zumal es der Einsatz für Geheimnisse war. Denn in der allgemeinen Geschichtsforschung herrscht das oberflächliche Echo, das keine heilsgeschichtlichen Existenzfragen kennt, das von dem am lautesten kündet, der sich am lautesten benimmt, das aber auch diesen vergißt — in „lakonischer" Art; denn es kann „auf einmal" immer nur einen preisen.

Dann erhebt Hamann noch einmal die Forderung: der, der die hl. Schrift erklären will, „muß freilich die Schlüssel des Himmels und der Hölle haben", d. h. er darf nicht im Innerweltlichen stecken bleiben. Er muß aus der glaubensmäßigen Weltsicht durch Christus Gut und Böse zu unterscheiden und sich zu entscheiden wissen. —

„Weil Moses das Leben im Blute setzte", weil er den Einsatz des körperlichen Lebens forderte für diesen Glauben, „so gräuelt allen getauften Rabbinen", den Bibelforschern, die, obwohl sie getauft sind, keine Christen aus dem Glauben sind, die also „die Schlüssel des Himmels und der Hölle" nicht haben — „vor der Propheten Geist und Leben", vor der Erkenntnis

des Sinnes, des Geistes der hl. Schrift, da sie dann das Leben der Propheten führen, den Einsatz für die Wahrheit leisten müßten, und sie halten sich an ihrem „Schoßkind", dem Wortverstand, der sie vor diesem Einsatz bewahrt.

Nach diesem „Brief" weitet Hamann im weiteren Verlauf, anschließend an die Anmerkung über Benson die Bemerkungen zur Bibelinterpretation in die analogische Sicht der Wirklichkeit aus, indem er sie neu variiert und von der Begrenztheit der menschlichen Erkenntnis ausgeht. Das vollzieht er wieder durch neue Begriffsfüllung der auf den ersten Blick im gewöhnlich philologischen Sinne gebrauchten Worte.

„Die Meinungen der Weltweisen sind Lesarten der Natur und die Satzungen der Gottesgelehrten Lesarten der Schrift." Die begrenzte und unzulängliche menschliche Erkenntniskraft kann nicht bis zur Schau der letzten Wirklichkeit und Wahrheit durchdringen, sondern nur zu Deutungen in bezug auf sich selber kommen und nicht zur Einheit, die nur in Gott ist. Die „Meinungen der Weltweisen" bleiben immer nur irgendwie subjektiv gefärbte Lesarten, die also nie die ganze objektive Fülle des Seins erfassen, ebenso wie die Bibel, das inspirierte Gotteswort nie ganz erfaßt werden kann und ihre Auslegungen auch immer „Lesarten" sind. Aus diesen Lesarten nehmen die Gottesgelehrten ihre Satzungen. Dieses Dahinstellen der Lesarten ohne Entscheidung, ob die jeweiligen richtig — wenn auch beschränkt — sind, ist lutherische Auffassung, nach der jeder Leser seine Auffassung hat, so daß es leicht zu Zersplitterungen kommen kann, wenn auch der Ausdruck „Gottesgelehrten" besagt, daß nicht jeder berufen ist zur Auslegung, sondern daß sie ernster Forschung und ernster Hinwendung auf Gott bedarf, wenn der Ausdruck ernst zu nehmen ist, und daß erst diese Einstellung zur Aufstellung von Satzungen berechtigt.

In dem Ausdruck „Lesarten" liegt zugleich die Notwendigkeit, sich an einem Text ausrichten zu müssen, die Erkenntnis, daß Meinungen und Satzungen nie in einem autonomen Menschentum ihren Ursprung nehmen dürfen, wie die Michaelis-Benson'sche Interpretationsweise beanspruchte.

In Gott als dem Offenbarenden finden diese Lesarten ihre Einheit. Der „Autor", der Schöpfer selbst, und nur er allein vermag seine Schöpfung, die ja sein Wort ist, ganz zu erfassen, am besten auszulegen durch die Geschehnisse selbst. „Er mag durch Geschöpfe, durch Begebenheiten — oder durch Blut und Feuer und Rauchdampf reden, worin die Sprache des

Heiligtums besteht." Hier betont Hamann wieder wie beim Schöpfungsakt, daß Gottes Rede „Handlung" ist, daß beides Offenbarung, Auslegung seiner selbst ist. Durch die Kreatur, durch die Geschehnisse, durch Tod und Schrecken gibt er sich zu erkennen.

Im folgenden Abschnitt gibt Hamann eine weitere Bestimmung „der Sprache des Heiligtums". Er zeigt die Selbstoffenbarung Gottes als eine für den Menschen widerspruchsvolle auf.

„Das Buch der Schöpfung enthält Exempel allgemeiner Begriffe, die Gott der Kreatur durch die Kreatur; die Bücher des Bundes enthalten Exempel geheimer Artikel, die Gott durch Menschen dem Menschen hat offenbaren wollen." In der Natur kann die allgemeine Seinsgrundlage der Menschennatur als Kreatur erkannt werden. Die hl. Schrift bringt dann die „Exempel geheimer Artikel", die geoffenbarten übernatürlichen Wahrheiten, die sich vorzüglich auf das Menschsein richten, insofern sich der Mensch von der andern Kreatur unterscheidet, also auf den menschlichen Geist in seiner übernatürlichen Bestimmung. In dem einen Fall benutzt Gott die ganze Kreatur zu seinem Werkzeug, in dem andern den inspirierten Menschengeist. Diese Exempel nun in ihrer Mannigfaltigkeit und Unterschiedlichkeit entstammen dem wahren Sein in seiner Einheit, ein Problem, das seit der Briefstelle an Benson (R. II, S. 274 Anm.) aufgetaucht ist und jetzt zu seiner Gestaltung durchbricht. Diese Einheit Gottes ist in dem Widerspruchscharakter seiner Werke noch zu erkennen. „Die Einheit des Urhebers spiegelt sich bis in dem Dialekte seiner Werke; — in allem ein Ton von unermeßlicher Höhe und Tiefe!"

Im folgenden bringt er eine fast hymnische Feier des Erlebens dieser Einheit Gottes in der Widersprüchigkeit. Gott offenbart sich in seiner Majestät zugleich als Abgrund. Aus dieser Sicht ist der ganze Abschnitt antithetisch gebaut, trägt den Charakter der machtvollen Bewegung in polaren Gegensätzen. — In der Widersprüchigkeit, die zugleich Einheit ist, ist Gott ein „Wunder", der ganz Unfaßbare, aber den Menschen Ergreifende und Erregende. Er ist „von solcher unendlichen Ruhe, die Gott dem Nichts gleichmacht, daß man sein Dasein aus Gewissen leugnen oder ein Vieh sein muß". Durch dieses Schweigen, dieses Verhülltsein Gottes für den sinnenbegabten Menschen ist der eine Pol des Gotteserlebnisses bedingt, der den Menschen dazu drängt, Gott „aus Gewissen", der Erkenntnis nach, zu leugnen und somit zum Vieh zu werden, das sich nur

nach dem Sinn des Greifbaren richtet, sowie der Psalmist bei Beobachtung des irdischen Glückes der Gottlosen durch sein mangelndes Vertrauen von seiner natürlichen Vernunft her zum Zweifel an Gottes Gerechtigkeit kam.[36]) — Dieser Gottesleugnung, diesem Herabsinken unter das eigentlich Menschliche als dem einen, der menschlichen Eigenart und Unzulänglichkeit entspringenden Moment des Gotteserlebnisses entspricht dessen anderer Pol, die Erhöhung des Menschen ins Übernatürliche, entspricht das Durchdrungensein vom Dasein Gottes; denn Gott ist „zugleich von solcher unendlichen Kraft, die alles in allem erfüllt, daß man sich vor seiner innigsten Zutätigkeit nicht zu retten weiß."

Das war eine der hymnischen Feiern der Schrift, aus ungeheurer Erlebnisdichte gestaltet. Jetzt sinkt der Ton wieder von seiner angespannten Höhe und Intensität in den konventionellen herab. Aus der Ekstase wendet Hamann den Blick, dichtungsgeschichtliche Betrachtungen zum Anlaß nehmend, zu den Vertretern der zu dieser Erfahrung unfähigen ästhetizistisch-rationalistischen „Andacht", für die der Name nicht mehr zutreffend ist.

Wenn es nämlich in der Religion und dem religiösen Erlebnis auf den Geschmack, das berechnete, kalt bleibende Gleichmaß der seelischen Haltung, ankäme, wenn die Offenbarung sich ausweisen müßte vor dem Richterstuhl des Ästhetentums, für das Andacht eben in einem rationalistisch-rechnerischen, formvollendeten Denkakt besteht, dann, so meint Hamann ironisch, wäre Voltaire, der nur mehr an dem deistischen Gottesbegriff festhielt, d e r religiöse Mensch der Zeit. Bei ihm findet sich nämlich die rationalistische Verflachung der Religion, die zu einer dichterischen Angelegenheit gemacht wird, in ihrer schärfsten Ausprägung.[37]) Dichterisch ist gemeint in dem künstlerisch-rechnerischen Sinn der „Staatsklugheit". Diese Art Dichtung wurde von Voltaire absolut gesetzt, wie aus der Benennung „Glaubensbekenntnis" für den „Traité sur le Poème

---

[36]) Ps. 73 (72), 21, 22.

21: „Wenn voll von Bitternis mein Herz wäre, und schnitte durch die Nieren mir der Schmerz,

22: dann wäre ich ein Tier, ganz unverständig, ein unvernünftig Tier vor dir", sagt der Psalmist in Erkenntnis seiner falschen Haltung.

[37]) Vgl. Unger: a. a. O. S. 255. Er erklärt Voltaires Bedauern, „daß seine Religion das Widerspiel der Mythologie sei", aus der „Verlegenheit um eine ethische Maschinerie gleich derjenigen Homers".

épique" in der Anmerkung hervorgeht, und von seinem Jahrhundert wurde seiner Meinung das Anspruchsrecht des Evangeliums zuerkannt. (Vgl. R. VI, S. 8).

So wie seine Sicht von der Religion falsch ist, ist auch seine Einstellung zur antiken Mythologie, die er formalistisch auf seine Zeit überträgt, falsch, da er den Hinweis auf die wahre Seinsordnung, die in der antiken Mythologie der Heiden, wenn auch verblaßt, lag, verkannte. Die Religion ist für Hamann der willentlich einsatzfähige Glaube an die übernatürliche Wirklichkeit, Gott und was sich daraus folgert, und für die Mythologie erhebt er die Forderung, daß sie die Deutung der irdischen Wirklichkeit, der geschichtlichen Geschehnisse aus der sie in ihrer Transparentheit erkennenden Sicht bringen muß unter Aufweisung des heilsgeschichtlichen Sinns also. In diesem Sinn hat für ihn Mythologie noch unmittelbare Gegenwartsbedeutung. Sie ist eben die mittelbare Ausdrucksweise, in der man von den Seinsgesetzen sprechen kann, da das unmittelbar ausgeschlossen ist.[38]) Bacons Ansicht, der die antike Mythologie zwar in die Vergangenheit verweist — auf griechischer Flöte bläst sie — ist auch falsch, weil er sie ebenso rein natürlich-poetisch nimmt und sie auch in dieser Mythologisierung der Mythologie als Vertreiberin der Langeweile von den Griechen nicht ernst nehmen läßt. — Voltaire übt, indem er die Mythologie rationalistisch schematisiert, an ihr und an der Natur bewußten Verrat wie Kaiphas und Herodes. Bacon verabsolutiert die Natur, und Voltaire vergötzt Aufklärungsverstand und Geschmack, dessen „Hoherpriester" er ist.

Bacon und Voltaire werden noch besonders verspottet durch die Anmerkungen, durch die Hamann das Gesagte wieder zum Teil zurücknimmt und in Frage stellt. Die eigentliche Personifizierung der Baconschen Mythologieauffassung hat er selbst vollzogen, und Voltaires Geschmack ist kein Geschmack, sondern ein gedächtnismäßiges Wissen. Durch

---

[38]) Bei Unger kommt diese Auffassung Hamanns in ihrer Schärfe nicht zum Ausdruck, da er sie als Vereinigung von Sensualismus und Symbolismus versteht (vgl. Unger: a. a. O. S. 255) und da er bei seiner poetisch-irrationalen Umdeutung von Religion, die Mythologie — im Sinne einer aus dem Religiösen entstandenen Symbolwelt — und die Bibel, die als religiös-christlicher Mythos aufgefaßt wird, in Parallele setzt. (Vgl. ebenda, S. 256/57).

den Vergleich mit Herodes wird dieser und seine Richtung als heidnisch charakterisiert. Er schließt bündig für den Tod der Wahrheit und denkt somit fruchtbarer als Herodes nach der verspotteten Auslegung des Photius; denn Herodes als weissagend repräsentativ für die Juden wird ja „anbeten".

Dann werden Theologie und Mythologie gegenübergestellt. Da für Hamann die Theologie gemäß der Einsicht, daß die religiöse Entscheidung die Existenz bedeutet, Grundlage für alle Kultur und besonders für die Poesie als Wirklichkeitsdeutung mit der Aufgabe des Erweises von Zusammenhang ist, ist die Poesie seiner Zeit aus dem Mangel der Theologie, die dieser Aufgabe schlechter dient als die heidnische Mythologie, wertlos. An und für sich müßte die christliche Poesie gegenüber der heidnischen seinsgemäß wertvoller sein, eine vollendetere Wirklichkeitssicht bringen. Wenn Hamann da auf die „Pflicht und Eitelkeit" der Christen hinweist, so trifft er damit den Aufklärungsmoralismus und seinen Pharisäismus.

Wenn die Dichtkunst nicht taugt, so ist selbstverständlich die Historie wertlos, da der Dichter in prophetischer Schau zunächst einmal Einsicht in den höheren Zusammenhang erhält. Sie wird dann zu einem künstlich-systematischen Schema, das konstruiert, wo nichts zu konstruieren ist. Noch Schlimmeres ist der Fall bei der Philosophie, die dann ja nur falsch gesehene Fakta zur Verfügung hat. Sie bringt „systematische Kalender", also Darstellungen, die als Einigung nur die chronologische Einteilung besitzen. Sie bringt „veraltetes Spinngewebe" und wird zur Lüge und Vergewaltigung der Wirklichkeit. Jeder Unberufene, der „Küchenlatein und Schweizerdeutsch mit genauer Not versteht", der also Verkehrtes redet, eine Sprache, die nicht aus der Analogie die Wirklichkeit trifft, sondern die sie verfälscht, „demonstriert Lügen". Hier ist die ganze Aufklärungswissenschaft mit ihrer Beweissucht getroffen, die solche „Tagediebe" zu ihren Lehrern macht. Aus Hamann spricht die Verbitterung gegen seine Zeit. „Die Bänke", also die Dinge selbst, hätten sich wehren müssen, „wenn sie noch Ohren hätten", und die „Klötze", d. h. die Menschen, die somit als durchaus dumm und einsichtslos gekennzeichnet sind, „hätten Gewalt schreien müssen, wenn sie nur zu hören geübt wären". Sie sind ebenso taub wie die Demonstrierenden blind sind gegenüber der Wirklichkeit und verdienen den Namen „Zuhörer" nur als Spott. — Jetzt wird die Natur — der Mensch mit einbegriffen — als Ausgangs-

punkt und Gegenstand der Mythologie in die Betrachtung gezogen. Der leidenschaftlich erregte Kämpferton setzt sich fort in der Anrufung Eutyphrons, die wiederum den Hinweis gibt, daß nicht der einfache Wortsinn der folgenden Ausführungen Hamanns Meinung ist. Die Erwiderung der Gegner gibt ihm neuen Stoff zur weiteren Verdeutlichung seiner Mythologieauffassung, die auf seiner Natursicht beruht. Der Mensch des 18. Jahrhunderts, der aufgeklärte naturwissenschaftliche Gegner, tut die Mythologie als „abgeschmackte Fabellehre" ab, die mit der Poesie nichts mehr zu tun habe, da diese als „Nachahmung der schönen Natur" — diese ist zu verstehen im Sinne der von Gottsched begründeten Geschmacksströmung Batteux'scher Art, das Häßliche zu unterschlagen — sich auf die neuen physikalischen Ergebnisse stützen könne, die die Mythologie vollwertig verträten. Hamann erwidert: „Sie *sollten* es." Er will damit sagen: wenn sie der Wirklichkeit gemäß wären, und man sie richtig benutzte und einordnete. Aber in seiner Unzulänglichkeit genügt das physikalische Weltbild nicht einmal den Aufklärungspoeten, die ja die antike Mythologie zu ihren Zwecken — freilich verkehrt — benutzen. — Daß Hamann die naturwissenschaftlichen Errungenschaften als „Offenbarungen" bezeichnet, macht deutlich, daß diese für seine Zeit die Stelle der Religion einnahmen.

In Umbiegung des Ansatzes erfolgt ein mittelbarer Widerspruch in zweifacher Frage, nachdem die Wirkmittel der Natur vorangesetzt sind. Der Grund für die Unzulänglichkeit der aufklärerischen Welteinsichten ist die Verabsolutierung der physikalisch-verstandesmäßigen Aufschlüsse, die sie als Maß und Erklärung für die ganze Natur nehmen, indem sie, ihr den Geheimnischarakter raubend, sie verstümmeln. Durch die rationalistische Sicht ist auch die menschliche Natur verstümmelt, da sie die Sinne und Leidenschaften ausschaltet, einfach als nicht daseiend annimmt. Hier hebt Hamann wieder den ganzen Menschen gemäß der Schöpfung hervor, der gegenübergestellt wird der einseitig rationalistischen Richtung.

„Eure mordlügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt, und warum fordert ihr, daß wir selbige nachahmen sollen?" In neuem Einsatz richtet sich Hamann nunmehr in kämpferisch-mutigem Ton gegen die die Natur mordende Philosophie und die sich daran ausrichtenden Kunstrichter, die diese Natur, die keine mehr ist, paradoxerweise — wie der ganze Ästhetizismus paradox ist in seiner Neigung, alles zu regle-

mentieren, zu vereinheitlichen — den Dichtern zum Objekt der Nachahmung geben. Erbittert über die falsche daraus entstehende Beurteilung der Dichter, wirft ihnen Hamann vor, daß sie das aus mörderischer Absicht täten, um die echten Schüler der Natur als Objekt ihres Genusses zu vernichten.

Philosophische Kunstrichter dieser Art — hiermit ist auch Lessing gemeint — haben keine Geduld, um der Wahrheitsfrage sinngemäß nachzugehen. Sie warten den καιρός nicht ab. Als Sucher um des Suchens, nicht um der Erkenntnis willen, lehnen sie die Ruhe in der Gottverbundenheit ab und geraten durch das Suchen in ruhelose Hast.

„Eure Hände sind immer gewaschen" erinnert an das Pilatuswort. Ihr egoistisches Nützlichkeitsstreben, aus dem sie sich bei allen ihren Taten, seien diese nun harmlos oder mörderisch, gerechtfertigt fühlen, geht der Wahrheit voran. Seinetwegen fällen sie „Bluturteile" und töten die Wirklichkeit.

Dann folgt der höchst ironische Ausklang des Abschnittes. Das Widersinnige ihrer Bemühungen und das Anpassungsfähige ihrer labilen Art ist zum Ausdruck gebracht. Wenn Bacon wahr spricht, sollen diese Menschen der Abstraktionen sich mit Konkretem verteidigen. Damit treffen sie bei Bacon dann nur auf „Abstraktes". Die Mittel sind nicht richtig gewählt. Sie übersteigen sich vielmehr darin, wählen das Allermateriellste, das Gröbste, „Erdenklöße oder Schneeballen", und treffen einen „Schatten". Sie vermögen Bacon, der hier vorgeschoben Hamanns Meinung bringt, nicht richtig zu sehen.

In seherisch-visionärer Art gibt Hamann nunmehr Antwort auf die Wahrheitsfrage.[39]) Wer von der einen Wahrheit als der einzigen auf eine Weise in die Erscheinung tretenden durchdrungen ist, steht in der gesicherten Taghelligkeit, in der alles ohne Gefährdung zu erkennen ist. Darüber hinaus gibt es aber die ekstatische Schau der Fülle der Wahrheit in ihrer für den Menschen unvereinbaren Gegensätzlichkeit, in ihrer Beängstigung. Diese Mannigfaltigkeit in ihrer tausendfachen Leuchtkraft findet ihre Einheit im Lichte, in Gott, den sie offenbart. — Das ordnende Licht, das Gott aus dem Chaos der Schöpfungsnacht aufleuchten und es

[39]) Unger deutet diese Stelle unter Abbiegung ins Ästhetische als „den Kern der Hamannschen Auffassung von der Mythologie". Vgl. a. a. O. S. 257.

strahlen läßt bis zum Weltenuntergang, einigt die Vielfalt der Wirklichkeit, deren Schau die schöpferische „Nacht" ist, in der dem Menschen Gott begegnet.

„Alle Farben der schönsten Welt verbleichen, sobald ihr jenes Licht, die Erstgeburt der Schöpfung, erstickt." Wenn man Gott aus seiner Weltsicht streicht, das „Licht", die Geordnetheit der Welt auf Gott hin leugnet, kommt man zu einer Götzenbildung, zu einer Vergottung der Natur im Sinne einer Nur-Natur. Diese wird dann zum zusammenhanglosen Chaos, da die Einheit in Gott verloren geht;[40]) denn Geordnetheit und Erkennbarkeit der Natur sind nur da auf Grund des Lichtes, der „Erstgeburt der Schöpfung". Diese Lichtstrahlung der Wirklichkeit ist eine noch heute sich vollziehende, also von gegenwärtiger Giltigkeit. Dem Götzen, dem der Mensch sich ergibt, verfällt er restlos, auch wenn es seine eigenen Triebe sind. Es vollzieht sich eine Umwertung somit, indem der Mensch, die Krone der Schöpfung, ihren niederen Teilen anbetend verfällt. Aber in dieser Vergottung findet er keine Ruhe, keinen Halt. Seine Götzen wechseln, und indem er die verschiedenen Kreaturen zum Götzen macht, macht er sie gleichzeitig zum „Schlachtopfer", da er sie ja in ihrer Ordnung, an ihrer Stelle zur Gesamtwirklichkeit, gänzlich mißverkennt, und wird so zum Tyrannen.

Die Tyrannei wird also nur vom Menschen hervorgerufen. Von Natur aus steht die Kreatur in der Freiheit da, in der wahrhaften Freiheit, in der Anerkennung der Seinsordnung. Damit ist im Grunde gesagt, daß das Dogma in seinem richtigen Verständnis höchste Freiheit ist.

Die Kreatur sucht der Tyrannei zu entgehen, „sie tut ihr Bestes, Eurer Tyrannei zu entwischen." Daher entsteht der ständige Kampf zwischen der Natur und dem Geist in seiner Verirrung. Diese Tyrannei ist, da sie zugleich „Anbetung" ist, durch Verlust der Beständigkeit der Haltung die abscheulichste, die möglich ist. In der von Gott gewollten Frei-

---

[40]) Vgl. Metzke: a. a. O. S. (123) 243: „Ignoriert man die echte Einheit in der Transzendenz, so führt es dahin ..., daß jeweils ein Wirklichkeitsbereich unter Vergewaltigung des Eigenseins der anderen verabsolutiert wird, während gerade die Einheit in der Transzendenz den einzelnen Wirklichkeitsbereichen ihr differentes Eigensein läßt und wiedergibt." Man könnte noch ergänzen: „und stuft."

heit richtet sich der Mensch aus an den Dingen. Er soll erkennend zusehen, wie er sie benennt. Das fällt bei einer Vergottung der Natur fort, in der der Mensch, da er die Dinge in der Wesenheit als Kreatur nicht mehr erkennt, nur mehr sich nach sich selber richtet; denn sein Idol ist er selbst.

In diesem Abschnitt hat Hamann eine radikale Vernichtung seines Jahrhunderts in seiner Sinnlosigkeit und Verblendung vollzogen.

In der „Analogie zum Schöpfer" — nämlich im Sprechen- und Benennenkönnen, wie der vorige Abschnitt verdeutlicht hat — erteilt der Mensch der Kreatur, indem er sich wiederum an der Kreatur als Offenbarung Gottes, in der die Seinsgesetzlichkeit liegt, ausrichtet, „Gehalt und Gepräge." Vom Menschen erhalten die Dinge Sinngebung — insofern sie auf den Menschen hin, ihm Gott offenbarend, geschaffen sind —, Ausdruck ihrer Bestimmung. Diese Einordnung vom Menschen aus muß seinsgemäß richtig sein, da sie Grundlage für „Treu und Glauben" unter den Geschöpfen ist.

Je mehr der Mensch von der Ebenbildlichkeit zum unsichtbaren Gott „in seinem Gemüt", also in seinem ganzen Menschsein, durchdrungen und überzeugt ist, umso besser wird er, seinem seinsmäßig höheren Zustand gemäß, Gott, und zwar seine Liebe, seine Herablassung zu den Geschöpfen, allein schon in der Natur, gleichsam mit den Sinnen, über die die Erkenntnis geht, erfahren, und somit wird die Schöpfung ihm zum „Unterpfand", zum Zeugnis für das Dasein Gottes und für seine Wesenheit, daß nur er, nicht eine Menschenbildung „der Herr" ist. Hier ist der Weg zu Gott gemeint durch das Erleben, die Gotteserfahrung auf Grund der Gottähnlichkeit des Menschen. Das geht schon aus der Terminologie der Mystik hervor.

Wie aus der Anführung der Bibelstelle Kol. I, 15, in der Christus das Abbild des unsichtbaren Gottes genannt wird, hervorgeht, steht hier schon im Hintergrund Christus als Menschensohn in seiner Mittlerstellung zwischen Mensch und Gott. Damit ergibt sich der weitere Sinn der Stelle: je mehr der Mensch mit Christus verbunden ist, desto mehr Gnade wird er erlangen und desto inniger wird die Verbindung.

„Die Gegenwirkung des Menschen in die Kreatur", also das Benennen und Gebrauchen, die ihn zur Gotteserkenntnis bringt, zeigt seine Bestimmung als Krone der Schöpfung, als Herrscher über die niedere

Kreatur, als Geist-Leib-Wesen in der Ebenbildlichkeit zu Gott, in seiner analogen Schöpferkraft. Die „Gegenwirkung" beweist den Anteil an der göttlichen Natur, insofern der Mensch nur durch die Gnade Gottes existiert, aus ihm seinen Ursprung nimmt, auf ihn hin „gesiegelt" ist als Geistwesen.

Somit benutzt Hamann das analogische Sein des Menschen, das er im ersten Teil des Abschnittes nach seiner „schöpferischen" Kraft hin herausgestellt hat und das hier ebenso als Gegenwirkung gesehen wird, zum Beweise der Ebenbildlichkeit selbst, während diese im mittleren Teil des Abschnittes als Ausgangspunkt für die Gotteserkenntnis und Gottverbundenheit galt. Er sieht die Analogie des Menschen zum Schöpfer, sie als Grundlage der Menschensicht umkreisend, wechselweise als schöpferische Kraft und als Seinsweise, an die als geoffenbarte Wahrheit einfach zu glauben ist.

Der Ton der Schrift wird dem Angriff gemäß wieder leidenschaftlicher und ist nicht mehr von der getragenen Ruhe der glaubensmäßigen Erklärungen des vorigen Abschnittes. Immer dann, wenn sein eigenes Gotteserlebnis Ausgang von Hamanns Worten ist, erfolgen sie in erhaben ruhiger, gedrängter Weise.

Hier ist der leidenschaftliche Wunsch gerichtet auf eine Dichtung, die es wagt, sich für die letzten Wahrheiten einzusetzen und die so gleich Gott am Ende der Tage scharf trennt und eine Scheidewand errichtet gegen den Schematismus der aufklärerischen Welterklärung, gegen die Abstraktionen im Sinne der idola Bacons, die die veritas et utilitas der Dinge verschleiern. Hier ist auf den richtigen Gebrauch der Sinne und der Denkfähigkeit Wert gelegt. „Der natürliche Gebrauch", der von Gott gewollte wesensmäßige der Sinne wird gefordert, keineswegs deren Vorherrschaft. Zu der Begriffsbildung ist der Gebrauch der Sinne nötig als Anstoß für das Denken. Der Mißbrauch der ratio verstümmelt die Dinge in der Vorstellung des Menschen in ihrer Ganzheit und Kreatürlichkeit. Damit wird der Schöpfername Gottes „unterdrückt und gelästert"; denn dadurch erhebt sich der Mensch in superbia über seine von Gott geschaffene Bedingtheit und Begrenztheit. — Hamann wirft den Aufklärern vor, daß sie bei der Absolutsetzung des menschlichen Verstandes die Gutheit der Materie — hier der Sinne — leugneten, woraus eine dualistische Haltung zur Wirklichkeit entstünde. Daher nennt er sie „Kammerherrn mit den gnosti-

schen Schlüsseln" im Gegensatz zu den „Griechen", die ihm hier als Vertreter der vollen Menschennatur gelten, und daher stellt er den Vergleich mit dem Lesen der Ilias auf unter Ausschaltung der Vokale α und ω. Wie das der Dichtung „Wohlklang und Verstand" raubt, so wird die Natur in den Abstraktionen, durch die man ihr α und ω, ihren Anfang und ihr Ende in Gott als letztem und erstem Erklärungsgrund, raubte, zu einem zusammenhanglosen, nicht verstehbaren Chaos.

Im folgenden Abschnitt bekämpft Hamann noch weiter das rationalistisch-physikalische Welt- und Naturbild der Aufklärung. Die Deutungen, die „große und kleine Masore", nimmt der Natur den Geheimnischarakter und vernichtet ihre Schönheiten, die sie „gleich einer Sündflut überschwemmt", so daß sie „zu Wasser werden", von dem sie einst abgetrennt wurden. Es vollzieht sich also gleichsam eine Rückgängigmachung der Schöpfung. Das Chaos taucht wieder auf, da die Natur als Kreatur, als Text, als natürliche Offenbarung Gottes nicht mehr gesehen wird. — Der Begriff „Sündflut" ist hier umgewandelt. Während die wirkliche Sündflut als Strafgericht gegen die Sünde ihren Sinn hatte, ist sie hier das Bild für die an der Natur, die überschwemmt wird, sündigende schematistische Erklärung.

Jetzt folgt eine Verspottung des Vorgehens der Aufklärer. Sie verrichten im Ernst, was die Götter der Fabel zu tun, „sich jemals belustiget haben". Dieses „belustiget" steht im Sinne der Auffassung von der antiken Mythologie gerade dieser naturalistisch-rationalistischen Aufklärer, auf deren Blindheit, das zu tun, was sie bei andern ablehnen, somit ein besonderer Spott fällt. Zur Steigerung der ironischen Ausführungen ist auch die Bezeichnung „Wunderwerke" gewählt, wodurch die Unsinnigkeit des Beginnens hervorgehoben wird, da ja Wunder überhaupt — als nicht in die beste aller Welten passend — abgelehnt wurden. Die Götter haben zudem die Menschen nur „überredet" durch Wunder, während die Rationalisten die ganze Natur blind machen, damit sie „Wegweiserin sein soll", also eine Führerin ganz im Sinne des Geführten, der aber auf dem selbstgewählten Wege notwendig in die Irre gehen muß; denn in dem Verstümmeln ist er ja selber blind, lehnt er sich auf gegen die Seinsordnung, und von daher nur ist die Natur blinde Führerin, nicht objektiv. Diese eigene Blindheit hat der Mensch mutwillig selbst hervorgerufen, weil er sich als Mittelpunkt der Natur betrachtet, die er nur als zu seinen egoisti-

schen Wünschen daseiend annimmt. Er erkennt die Wirklichkeit nicht mehr durch seine Verabsolutierung des irdisch-menschlichen Glückes, „durch den Epikurismum", der in einer Hinsicht näher erläutert wird von der Einsicht, daß auch die menschliche Anerkennung zur irdischen Glückseligkeit gehört. Es wird nämlich in ironischem Ansatz der Beweggrund der superbia für diese Blindmachung ausgesagt, die Eitelkeit, originell zu sein, ein „Genie" zu sein, das alles aus sich findet in Gegensatz zu der gemäßen Demutshaltung der Kreatur. — In dem Bilde „aus den fünf Fingern saugen" ist gleichzeitig gesagt, daß die „Eingebung und Auslegung" keine Aussagen sind, die auf das Wesen gehen, sondern erkünstelte, forcierte, die durchaus nicht den großen Leidenschaften entstammen, die Hamann im folgenden fordern wird. — In dem aufklärerischen Heraustreten aus dem Stufenreich des Kreatürlichen, in diesem Herrschenwollen über eine verstümmelte Natur, über die Herrschen im wahren Sinne nicht mehr möglich ist, da ja dem Beherrschten sein eigentliches Wesen geraubt ist, liegt eine Verkennung der eigenen Würde als Krone der Schöpfung, liegt ein sowohl notwendiger als auch freiwilliger Verzicht auf „Hände und Füße", auf die Einsatzkraft des Menschen also, sich zu vereigentlichen im Kampf mit dem Schicksal, was nur auf Grund einer wohlgeordneten, alle Kräfte anerkennenden Einstellung möglich ist. Das verkennt der Mensch, wenn er in seiner Blindheit d i e Kräfte, das, was an der Natur durch mechanistische Deutung nicht erfaßbar ist, in seinem „Stoizismus" leugnet, als nicht passend in das kleinbürgerliche Tugendideal, als die irdische Eudämonie bedrohend, die, wenn auch nur in geringem Maße sich zu erhalten, man sich eine dem Schicksal gegenüber stoizistische, kalte Haltung angewöhnt hat aus der Einsicht schon, daß volle Eudämonie nicht möglich ist. — Bezeichnend für diese ins Empfindsame ausartende Richtung der Aufklärung ist die übertrieben rührende Darstellung der Abhängigkeit von diesem Schicksal, dessen Schläge aus eigenem Mangel nicht empfunden werden als solche, sondern von dem Standpunkt des Selbstgenusses im Leiden aus betrachtet werden. Das klingt in der Bildgebung „diamantene Fesseln" an, worin Härte aber auch Glanz zum Ausdruck kommt.

Das folgende schließt sich an an die Unterdrückung und Verdrängung der Leidenschaften durch die „Stoiker". „Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre sind, hören sie deswegen auf, Waffen der Mannheit zu sein?" Hiermit trifft Hamann die Rationalisten, die die Leidenschaften

aus Vorurteilen als minderwertig ausrotten wollten, weil sie eben auch „Glieder der Unehre" sind. Hamann sieht, daß die Unehre der Leidenschaften nur in ihrem Gebrauch durch den Menschen liegt, ebenso, wie sie, richtig in das menschliche Gesamtbild eingeordnet, „Waffen der Mannheit" sein können, ja gerade zu ihr gehören. — In dem Bilde „Waffen der Mannheit", ist die Disziplinierung der Leidenschaften zum Ausdruck gebracht. Wie die Waffen vom Träger beherrscht und gebraucht werden und wie ihnen das Ziel, die Richtung, von ihm gegeben wird, so sollen die Leidenschaften im Dienste des menschlichen Geistes stehen, im Hinblick auf den sie geschaffen sind. Sie sind ihm die Waffen, ohne die er keinen sinngemäßen Kampf führen kann. So sind sie eigentlich eine Begnadung, da der Mensch, wenn er sie richtig gebraucht, durch sie dazu kommt, sein Selbst zu verwirklichen. — Hamann bringt hier klar zum Ausdruck, daß er nicht der Ansicht ist, daß die Leidenschaften im Menschen die Vorherrschaft haben müßten, wie Metzke schließen zu dürfen glaubt, der von einer „Befreiung der niederen Seelenvermögen und deren Führung" spricht.[41])

[41]) Vgl. Metzge: a. a. O. S. (100) 220: „Die emotional-affektiven Kräfte aber werden so nicht nur aus der Stellung der unteren und „niederen" Seelenvermögen befreit, sondern erhalten auch die Führung. Sie sind die „Leuchttürme", die uns zur Richtschnur dienen müssen. (R. II, S. 198)." Die Befreiung der unteren Seelenvermögen schließt er aus der Stelle R. IV, S. 328, wo „die Erkenntniskräfte der zufälligste und abstrakteste Modus unserer Existenz genannt werden". Dieser Ausspruch ist aber nicht absolut gemeint „gegen das spezifisch-kognitive Vermögen" (Metzke), sondern im Hinblick auf die Beschränktheit der Vernunft, die ja nicht als Maßstab für das Sein des Menschen und für seine Religion, deren Begründung „auf unserer ganzen Existenz" als Geschöpfe beruht und alle Kräfte in Anspruch nimmt, gilt. Vgl. S. 11 Anm. 16, wo die Stelle im Zusammenhang angeführt und gedeutet wird. — Was nun die „Leuchttürme" angeht, so ist es nicht notwendig, sie auf die Vorherrschaft der Sinne hin zu deuten, ebensowenig wie man sagt, daß die Leuchttürme den Steuermann beherrschen, ihn in seinem freien Willen bestimmen, der die Richtung, das Ziel doch klar vor Augen hat und sich die Leuchttürme mit dem Weg wählt. Das Bild ist freilich schief gewählt, denn Leuchttürme im eigentlichen Sinn für die Vernunft wären die Seinsgesetze. Wenn man bedenkt, daß Hamann unter Leidenschaft auch die persönlichen Veranlagungen sowie ethische Gefühle versteht, so läßt sich aber auch das Bild rechtfertigen dahin, daß für jeden Menschen der Weg zu Gott gemäß der persönlichen Natur seine individuellen Züge hat. Die weiteren Stellen, die Metzke anführt, wären auch noch näher auf ihren Zusammenhang hin, der die Begriffserklärung erst bringt, zu untersuchen.

Ihm geht es überhaupt nicht um die einzelnen Seelenvermögen in ihrer Machtbegrenzung, die er ja gar nicht betrachtet, sondern es geht ihm um den Menschen in der Schöpfungsordnung und um das Verhalten gegenüber seinem Schöpfer, was Metzke an anderer Stelle gerade hervorhebt.[42])

Durch diese Blickrichtung Hamanns ist von selbst die psychologische Reflexion, die von der Analyse der Seelenzustände und der Verhaltungsweisen der einzelnen Menschen ausgeht, ausgeschaltet. Für ihn ist das Innerliche nicht in diesem Sinne von Wichtigkeit, obwohl er den Gefühlswert andererseits stark betont im Hinblick auf die Gotteserfahrung aber, wobei ja nicht mehr der Mensch Mittelpunkt des Erfahrens ist. Er geht von dem Gnadenerlebnis aus, legt seine Einsichten, die mehr theologisch-spekulativ als philosophisch sind, auseinander im Gegensatz zu den Zeitströmungen in ihren Erscheinungen. Daher verliert der Zustand vor diesem Erlebnis, den er in den **„Gedanken über meinen Lebenslauf"** blaß darstellt, für ihn immer mehr an Bedeutung. Insofern unterscheidet er sich wesentlich von Kierkegaard, der ja gerade den einzelnen psychischen Regungen wie ein diagnostizierender Arzt nachgeht. Die Gemeinsamkeit mit ihm läßt sich zur Hauptsache wohl auf ihre Gemeinsamkeit als Christen zurückführen und da wiederum nur auf den radikalen Ansatz; denn in ihren Ansichten vom Glauben sind Unterschiede.

Da der Ansatz Hamanns ein christlich-theologischer ist, ist es überhaupt schwierig, ihn nur auf das Philosophische hin zu betrachten, da das andere dann verblaßt und ein zu starres, philosophisch-problematisches Bild von ihm entsteht, was auch bei Metzke in den Einzelzügen der Fall ist, obwohl er den Grundansatz Hamanns herausstellt. Aber, wenn er z. B. von „dionysischem Überschwang für das Natürliche" spricht, in bezug auf die Auffassung Hamanns von der Leidenschaft und es dabei unentschieden läßt, ob Hamann „aus einer christlichen oder unchristlichen Lebenshaltung diese wegweisenden Gedanken konzipiert hat" und der Hauptakzent auf die Einordnung in die philosophische Problematik verlegt wird, so ist das eine

---

[42]) Metzke: a. a. O. S. (59) 179: „Hamann setzt nicht die Empfindung oder das Gefühl der ratio entgegen, er spielt nicht die einzelnen Vermögen des Menschen gegeneinander aus, sondern den ganzen Menschen mit all seinem Vermögen oder vielmehr seinem völligen Unvermögen gegen Gott."

nicht ganz richtige Verschiebung, da es Hamann ja gerade auf das Christliche oder Unchristliche, nicht auf das Philosophische ankommt.[43])

Die Widersacher der Sinne nunmehr handeln ebenso unklug und einsichtslos wie der „allegorische Kämmerer der alexandrinischen Kirche", Origines, der den Rat des Evangeliums wörtlich nahm. Gerade in der übersteigerten Unterdrückung, nicht in der sinnvollen Einordnung und Beherrschung der Leidenschaften, liegt die große Gefahr, dem „Fürsten dieses Aons", der Genußsucht, zu verfallen. Deren Huldiger sind gerade die schlimmsten Feinde der Natur, sind ihre „Anbeter" aus hedonistischen Gründen, während die wahren Anbeter „starke" Geister sind, d. h. solche Menschen, die in der Anerkennung ihrer ganzen menschlichen Gegebenheiten in rechter Zucht und Ordnung leben. Hier ist die schöne Natur nicht im aufklärerischen Sinn gemeint, sondern ihre wahre Schönheit in bezug auf Gott ist gesehen.

Daß Hamann mit der Leidenschaft auch die intensive geistige Spannung meint, geht aus dem folgenden Abschnitt hervor. „Leidenschaft allein gibt Abstraktionen sowohl als Hypothesen Hände, Füße, Flügel." Die Leidenschaft erst gibt den Abstraktionen, die sich an der Wirklichkeit ausrichten müssen, Bewegungsfähigkeit, Wirkkraft in der konkreten Welt, Flug- und Treffkraft, so daß sie nicht leere Schematismen sind. Je größer die Leidenschaft, umso größer ist die Wirk- und Einsatzkraft der geistigen Erkenntnisse, umso größer werden die umspannten irdischen Bereiche.

Während hier in dreifacher Steigerung, die Leidenschaft in ihrer Zielstrebigkeit versinnbildlichend, eine Intensivierung gegeben ist, durch Ausweitung ihrer Wirkräume: „Hände, Füße, Flügel", sinkt im folgenden dreifach gestuft der Ton in der Darlegung des menschlichen Erkenntnis- und Sprachaktes in seinem Nacheinander, das doch wieder letztlich im Hinblick auf die Analogie eine Einheit ist: „Geist, Leben und Zunge". — Den Bildern und Zeichen, dem Konkreten also, verleiht sie „Geist", nämlich Sinndeutung vom Menschen aus in der willentlichen Hinrichtung auf das

---

[43]) Metzkes Darstellung ist nicht ganz eindeutig. Man vgl. dazu folgendes: „Mit dionysischem Überschwang wird hier ein glühendes Ja gesagt zu allem „Natürlichen", das doch oft genug im Christentum als Sitz des Bösen galt", dann: „Dies Eintreten für das elementare Leben ... steht in engem inneren Zusammenhang mit seinem Christentum." S. (82) 202. — S. (83) 203 wird die philosoph. Bedeutung als das Entscheidende hingestellt.

Objekt, „Leben", indem der Mensch das Objekt durch das Erkennen in seinem Geiste aktualisiert und „Zunge", indem er das Erkannte ausspricht.

In dem leidenschaftlichen Antrieb ferner — das zeigt Hamann rhetorisch fragend — entwickelt der Geist bis zur letztmöglichen Schärfe seine Fähigkeit, seine Schließkraft, seine begeisternde Redekraft, seine lakonische Treffsicherheit, die plötzlich die Wirklichkeit aufleuchten läßt in ihrer Wesenheit.

Jetzt wendet sich Hamann in konventionellem Ton an das Publikum: „Warum soll ich Ihnen, nach Stand, Ehr und Würden unwissende Leser!" Hierin liegt eine Verspottung des Bürgermoralismus, der in den Dingen, auf die er doch besonderen Wert legte, für unwissend, d. h. die wahre Bedeutung von Stand, Ehr und Würden verkennend, gezeichnet wird. „Warum soll ich Ihnen ein Wort durch unendliche umschreiben, da Sie die Erscheinungen der Leidenschaften allenthalben in der menschlichen Gesellschaft selbst beobachten können." — Das „menschlich" vor Gesellschaft ist Verkleidung der wahren Absicht, die bürgerlichen Zustände des 18. Jahrhunderts besonders zu treffen. — Das „Umschreiben durch unendliche Worte" wäre gerade nötig, wenn sich von falschen Urteilen ernsthaft Befangene überhaupt durch viele Worte überzeugen ließen — es wäre nötig; denn das Bürgertum in der Gesellschaft „nach Stand, Ehr und Würden" sieht ja nicht die im vorigen gemeinte zielstrebige große Leidenschaft, die in der Gesellschaft des 18. Jahrhunderts nicht möglich war, sondern nur Affekte, Stimmungen, die die daraus handelnden Menschen zu egoistischen Sklaven macht, die sich wichtig nehmen für das ganze Weltgeschehen, „die jeden einheimischen Umstand zum öffentlichen Schauspiel Himmels und der Erde ausbrüten." In dieser vierten gezeigten Auswirkung der Affekte ist der Höhepunkt der Blindheit inbezug auf die kreatürliche Menschensicht, die Hamann fordert, erreicht. Hier bricht er plötzlich ab in der Darlegung der aus seiner Umgebung gewonnenen psychologischen Einsichten und zeigt, was er unter der großen Leidenschaft gegenüber den Stimmungen der Gesellschaft versteht.

Es vollzieht sich eine weitere Bedeutungsverschiebung des Wortes „Leidenschaften". Sie sind jetzt die „individuelle Wahrheit", die Grundlage für die Pläne des einzelnen Menschen. Mit dieser individuellen Wahrheit ist die Veranlagung des Menschen gemeint, seine eigenste Person in ihrer besonderen Eigentümlichkeit, die seinem Wirken nach außen

hin Richtung gibt. Hieraus erwächst „die Grundlage für seine Pläne" schnell und zu ungeahnter Größe, „geraumer als das Hemisphär", aus der die eigentliche bewußte Absicht, zu einer Spitze sich verschärfend, aufsteigt. Hiermit wird gezeigt, wie der ganze Mensch bei seinem Schaffen betätigt ist und in der nach außen gerichteten Spitze die Grundlage seiner Person zu treffen und zu vernichten ist, in der die Einsatz- und Stoßkraft der wahren menschlichen Leidenschaften, seines Schaffens und Planens, liegt, vergraben „im fruchtbaren Schoße der Leidenschaften", im Wesenskern des Menschen also, vor den Sinnen, und da diese Voraussetzung für die Erkenntnis des Menschen sind, vor seinem Bewußtsein verborgen. Die „Arbeit und Ruhe des Weisen" werden noch besonders genannt, da der „stoische" Weise ja keine Leidenschaft kannte. „Sein Trost und sein Ekel daran," weist darauf hin, daß dem Menschen oft seine aus ihm selbst erwachsenden „Pläne und Taten", das eifrigst Betriebene, hier in bezug auf den Weisen: die Erkenntnisse und Einsichten, die er seiner Veranlagung gemäß gewinnt und gewinnen muß, in denen er „Trost", Selbstsicherung, findet, gleichzeitig zur Qual werden können.

Plötzlich abbrechend wendet sich Hamann in einer Zwischenschiebung ironisch an das Publikum, indem er antike Schriftstelleräußerungen auf sich anwendet. Das Publikum versteht ihn nicht und läuft davon außer etwa einem, der die Dinge richtig erfaßt. Um dieses einen willen wird Hamann nichtsdestoweniger fortfahren, seinen Stoff zu pressen, das Letzte aus ihm zu erhalten und zu verkünden. Daß er diesen einen Platon sein läßt, zeugt für eine gewisse Eitelkeit.

Daß die menschliche Ausbildung, das Wachsen zum Handeln und zum Einsatz also, kein bloßes gedächtnismäßiges Erinnern ist und in dem Auswendiglernen griechischer Texte besteht, sondern wesentlich auf diesem richtunggebenden „Schoße der Leidenschaften" beruht, ist die Grundlage für die folgenden Ausführungen über das Erziehungssystem und die Lehrbücher der Zeit. Bei der bloßen Gedächtnisbildung wird nicht der ganze Geist erfaßt. Die Griechen haben zudem „durchlöcherte Brunnen", also keine gemäße Wirklichkeitssicht. Ihre Weltsicht ist eine Konstruktion, ein Brunnen, der kein Wasser hält, während die „lebendigsten Quellen des Altertums", die hl. Schrift, Leben und Licht ist und auch aus ihr die dem Menschen gemäße Erziehung zur Erkenntnis zu schöpfen ist. Aus der Unkenntnis dessen und des eigentlichen Wertes der Griechen stammt der lüg-

nerische Charakter der Lehrbücher, die tot sind und voll eitler Überheblichkeit in ihrer Heuchelei. Hier denkt Hamann wieder besonders an die Bibelerklärungen und kunsttheoretischen Schriften. — Das letzte Bild ist besonders bezeichnend wegen der Verquickung von zwei Bibelgleichnissen. Nach dem „Schafsfell", das auf das Heuchlerische der Bücher geht, erwartet man den reißenden Wolf. (Matth. VII, 15). Aber dieser entspricht in seiner lebendigen Tatkraft nicht dem Gehalte, und so kommt das Bild vom Inhalt der übertünchten Gräber in die Vorstellung.

Nunmehr gibt Hamann Antwort auf das: „Wir wissen vielleicht selbst nicht recht, was wir in den Griechen und Römern bis zur Abgötterei bewundern." Das ist das eigene Bild. Man versteht die Griechen oberflächlich, nicht in ihrem Eigensein, sondern als Spiegelbild seiner selbst. Zudem legt man die eigenen verabsolutierten falschen Wertmaßstäbe an sie; denn man vergißt, daß man gestaltet ist als Ebenbild zu Gott.

Wenn ein Maler sich malt, betrachtet er sich anders, nämlich im Hinblick auf sein Schaffen hin und erkennt in dem Spiegelbilde erst die eigene Wesenheit und in dieser Betrachtung Seinsgesetze. — Diese Selbstbetrachtung steigert sich in dem dritten Beispiel aus Ovid. Narziß, der sich in seinem Spiegelbild in der Quelle zum ersten Mal sieht und erkennt und vor Sehnsucht nach diesem seinem Bilde stirbt, hat eine Ahnung von dem Urbild der Schöpfung, dem Endzweck des irdischen Lebens. Somit bildet die antike Mythologie hier ein Beispiel für Hamanns Mythologieauffassung, da sie, wenn auch abgeblaßt als Mythologie aus heidnischer Zeit, die Einsicht zum Ausdruck bringt, daß wahre „Selbsterkenntnis" des Menschen als Kreatur zur Hingabe an den Schöpfer führt.

In unmittelbarem Glaubenssinn, als Erfüllung und Grundlage für die Möglichmachung dieser gemäßen Menschen-Kreatursicht durch die Inkarnation des Gottessohnes aus Liebe zu seinem Ebenbilde ist gemeint: „Das Heil kommt von den Juden." — In der Anrede an die Christen, in der Gegenüberstellung mit der seinsgemäßeren „Philosophie" der Juden liegt Hamanns Verbitterung gegenüber dem entleerten Namenchristentum seiner Zeit. Gott erniedrigte sich zum Menschengeschlecht, und die Christen, die nach dem menschgewordenen „Worte" benannt sind und aus diesem Namen allein schon Aneiferung für ein echtes, aus der Analogiesicht erwachsendes Christentum nehmen müßten, lästern ihn vielmehr, da sie die Seinsdemut verloren haben. Sie ziehen somit den „guten Namen",

nach dem sie benannt sind,[44]) der die Menschheit über das rein natürliche Sein erhöht, herab, während Gott, der zur Menschennatur herabstieg, in dieser Knechtsgestalt das menschliche Sein zu höchster Vollendung führte, sich zur Ehre gestaltete.

„Natur und Schrift also sind die Materialien des schönen, schaffenden, nachahmenden Geistes." Natur und Schrift sind hier als Offenbarung Gottes gemeint. Von dieser Sicht aus muß das gesamte Leben gestaltet werden. Insofern ist der menschliche Geist, wenn er schafft, immer nur Nachahmer, Übersetzer eben „aus einer Engelssprache in eine Menschensprache".

Durch die Heranziehung der griechischen Sage — beispielhaft für seine Mythologieauffassung — zeigt Hamann erneut die richtige Einstellung gegenüber dem Sein als Offenbarung. In dieser Anführung des „Bettlers, der am Hofe zu Ithaka erschien", des Odysseus, der die leichtsinnigen Freier seiner Gattin besiegte, liegt eine Drohung für sie, die „Weltweisen und Schriftgelehrten", „die frechen Buhler der Natur", daß sie nämlich ihren Untergang finden werden. — Der Abschnitt schließt mit dem spöttischen, verhüllenden Hinweis auf die Gelehrsamkeit dieser Weltweisen, die die Sage nur aus philologischem Interesse, nicht des Gehaltes wegen kennen oder vielmehr wissen im schlechten Sinne des Wortes. „Denn hat sie nicht Homer in griechische und Pope in englische Verse übersetzt?" Hier steht „Übersetzen" in einem zweifachen Sinn. Die „Übersetzung", die Dichtung Homers, war ein freies, analog-schöpferisches Gestalten, während Popes Übersetzen ins Englische sich an einem Gestalteten und Gedeuteten ausrichtete. Homer gilt hier als der Dichter, der Schauer und Übersetzer der Wirklichkeit in die Sprache im analogischen Sinne, während Pope als philologischer Übersetzer im gewöhnlichen Wortverständnis aufzufassen ist.

„Wodurch sollen wir aber die ausgestorbene Sprache der Natur von den Toten wieder auferwecken?" Die Sprache der Natur ist freilich nicht ausgestorben, sondern die Menschen haben die Fähigkeit verloren, sie zu hören. Wie diese Taubheit zu heilen ist, das ist der Sinn der Frage, durch deren Formulierung schon gesagt ist, daß das nur durch ein Wunder möglich ist, und da Wunder nur durch Gott möglich sind, ist bereits

---

[44]) 2. Jak. II, 7.

die Richtung gegeben, in die die folgenden Ausführungen gehen werden. — Hamann gibt zunächst eine Antwort im Sinne der Zeitbestrebungen, die aus dem Orient Rettung für alles erwarteten, für die Poesie im besonderen, in die sie irrationalistische Strömungen gegenüber dem starren moralistischen Rationalismus leiten wollten. Aber wie der Rationalismus irdische Bereiche, die Vernunft nämlich, verabsolutierte und darin verhaftete, so macht es der Irrationalismus mit den emotionalen Kräften der Natur und den magistischen Bestrebungen, wodurch sich das Wunder der von Hamann gemeinten Naturerweckung eben nicht vollziehen kann. Die Termini „Wallfahrten" und „Kreuzzüge", die, aus der religiösen Sphäre übernommen, von der Zeit auf Weltliches verwandt werden, zeigen die Unsinnigkeit solcher Bestrebungen in ihrer verkehrten Intention. — Die Magie in dem zeitgemäßen Sinne ist also kein Mittel zur Wiederherstellung; denn sie gebraucht blind die Natur und bleibt auch in der von Bacon aufgestellten Erklärung im rein Natürlichen verhaftet, wenn die Auffassung Bacons, die in der Anmerkung angeführt wird, auch über die utilitaristisch-materialistische der „faulen Bäuche" hinausgeht.

Im letzten Teil dieses Abschnittes kündet Hamann dann einen anderen unmittelbaren Weg an; denn der über den Orient und über die Bacon'sche Magie ist ein Umweg, auf dem die „seidenen Füße in Tanzschuhen" der empfindsamen Zeitgenossen in ihrer Naturentfremdung scheitern würden; Füße aus Fleisch und Bein, die vielleicht nicht in die Irre gehen würden, sind durch die Abstraktionen verloren gegangen. — Durch den Ausdruck „Hyperbel", den Hamann im Sinne des einzigen möglichen „Höhen"weges durch die Religion meint[45]) und der nicht als stilistische Figur zu verstehen ist, wird das Ernstgemeinte dieses im folgenden gezeigten Weges und der Wunderglaube Hamanns, der gerade im Gegensatz zu seiner Zeit und ihren Theodizeegedanken stand, für seine Zeitgenossen verhüllt.

In Psalmenklängen schwingt sich Hamann zunächst auf zu einem Preislied auf Gottes Allmacht und Wundergröße, die sich kundtut in erschreckendem Naturgeschehen, um sich den Feinden seines Namens und den Heiden zu offenbaren. Hier ist der Unterschied gemacht zwischen den

---

[45]) Das beweist sein Hinweis auf 1. Kor. XII, 31.

bewußten Feinden seines Namens, „die sich gleichwohl nach ihm nennen", den Ungläubigen innerhalb der Christengemeinde also, und den Heiden, — „gesalbt" deutet auf die hl. drei Könige aus dem Morgenlande —, die zu „zittern" lernen vor dem unbekannten Geschehen. In diesem Zittern, das erlernt werden muß, ist also etwas Positives gesehen, der Schauer der Heiden vor dem Wirken der Gottheit. In diesem Sinne ist ihre Haltung gemäßer als die der Namenchristen, die nicht den Mut haben zur Entscheidung. Indem er um ein neues Wunder dieser Art bittet, geht Hamann nunmehr ein auf die Berufung der Weisen aus dem Morgenlande, über die der Ruf zum Christentum an die gesamte Welt ging. Hierdurch weist Hamann schon näher hin auf die eigentliche Lösung der Frage, wie man zur richtigen Weltsicht kommen kann, die er erst am Ende des folgenden Abschnittes ausspricht. Durch den Glauben an Christus nämlich. Daher sind ihm die drei Gaben der Waisen in ihrer symbolischen Bedeutung lieber als ihre Magie. — „Irrlichter" und „Vorwitz" ist Terminologie der zeitgenössischen rationalistischen Exegese.

„Laß Könige durch sie gäfft werden!" Hier ist nur hintergründig an Herodes zu denken, der vorgeschoben wird, um den Angriff auf Friedrich den Großen zu decken, dessen „philosophische Muse" die Bibelgläubigkeit verwarf. Die Könige dieser Welt werden in ihrem Irrtum durch die wahrhaft Gläubigen als Werkzeug Gottes geführt, ohne ihre Absicht oder gar wider diese zum Vollzug der Heilsgeschichte gebraucht. — Hamann schließt mit der Bitte, daß die „getöteten Kinder" wieder erweckt werden mögen, daß die Abgefallenen zur Gemeinschaft der Gläubigen, die Rahel vertritt, zurückkehren möchten.

In neuem Einsatz erhebt Hamann die Frage nach der Wiedergewinnung der kreatürlichen Weltsicht und stellt sie jetzt in bezug auf die hl. Schrift, die wie die Natur Offenbarung Gottes ist. „Wodurch sollen wir den erbitterten Geist der Schrift versöhnen?" d. h. wodurch sollen wir zur richtigen Erkenntnis dessen kommen, was in der Bibel den Menschen offenbart ist? Durch eine pharisäisch-orthodoxe Erkenntnis und Erfüllung der Gesetze, durch äußerliche Sühneopfer ist das nicht möglich. Die Buchstabenexegeten vermögen ebensowenig wie die Freigeister, die die Bibel als Dichtung auffassen und nach ihrer Willkür auslegen, das Reich Gottes zu verkünden. Aus sich heraus haben sie nicht den Ruf Gottes wie die geisterfüllten Schreiber, die ohne Rücksicht auf die je-

weiligen Zeitverhältnisse — εὐκαίρως ἀκαίρως (2. Tim. 4, 2) — das Wort Gottes lehrten.

Dann gibt Hamann die Lösung, die für den Menschen in seinen Schwierigkeiten die einzig mögliche und seinsgemäße, von Gott gewollte ist: den Weg durch Christus, als den Gottmenschen, den „Eingeborenen, der in des Vaters Schoß ist", durch den er allein zu Gott kommen kann. Von dem Trinitätsgeheimnis geht hier Hamann aus im Bekenntnis zu Christus als der zweiten Person in der Gottheit, durch deren Inkarnation die hl. Schrift erst letztlich sinnvoll wird. — „Durch den wir allein selig werden, und die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens ererben können." Hier vollzieht sich der Umsturz des eudämonistisch-moralistischen Glückseligkeitsideals des 18. Jahrhunderts, das die Glückseligkeit auf Erden anstrebt. Hamann hebt die vollständige Unberechtigtkeit der menschlichen Ansprüche hervor, das Gnadenhafte des menschlichen Seins. Die Gotteskindschaft der Menschen und die Gemeinschaft der Gläubigen in Christus ist mitgesehen. — „Des Namens, den niemand kennt, als der ihn empfängt, der über alle Namen ist." Damit sagt Hamann die Unfähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen, aus, sowie Christus, der in seiner Bedeutung nur durch das Gnadengeschenk des Glaubens zu sehen ist. „In dem Namen Jesu", durch den die ganze Kreatur erhöht wurde, soll sie sich anbetend neigen. „Auch alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes — des Schöpfers."[46]) Die vernunftbegabte ausdrucksfähige Natur in ihrer hervorgehobenen Stellung aber muß den Einsatz leisten, das sprachliche Zeugnis für die Wahrheit. Der Gedanke, mit dem dieses Kapitel schließt, daß der letzte Zweck der Erlösung die gloria Dei sei, dringt bis in die Tiefe der Glaubenswahrheiten vor.

Hamann hat in diesem Abschnitt den Einsatz, den er fordert, offen und unverhüllt geleistet gegenüber seiner Zeit, die nur die Menschheit Jesu sah. In diesem Sinne als der Konsequenz seines religiösen Ansatzes ist der Einsatz für Christus, die Anerkennung seiner Erlöserbedeutung für den Menschen der Höhepunkt der Schrift. Auf die Erkenntnis dieser Wahrheit zielte das vorher Dargelegte hin und in diesem Endziel hat der Ansatz Hamanns sowie die Absicht, die er der Aesthetica zu-

[46]) Phil. 2, 10—11.

grundelegte, ihre Erfüllung gefunden. Was weiterhin folgt, sind noch Abwandlungen dieser Wahrheit, ihre Ausweitung ins Eschatologische, woran sich dann ein Anhang anschließt, in dem die Forderung der Ausrichtung an den Seinsgesetzen eigens für die Ästhetik gestellt wird.

„Das Zeugnis Jesu also ist der Geist der Weissagung." Hier bringt Hamann noch einmal in einem Johanniszitat[47]) den Ausgangspunkt des vorigen Abschnittes, der rundend gleichzeitig wieder neu einleitet. Durch sein Leben bezeugt Jesus die Bücher des Alten Testamentes, erfüllt sie und verwandelt sie in „alten guten Wein", indem er gleichzeitig dadurch seine Gottheit, sich selbst als Erfüller und als Ziel der alten prophetischen Bücher erweist. Es liegt hier die Bezugnahme klar zu dem Weinwunder in Kana, durch das Christus zum ersten Mal seine Macht über die Schöpfung offen kundtat, womit er „die Majestät seiner Knechtsgestalt offenbart". Durch das Nebeneinanderstellen dieser sich widersprechenden Begriffe will Hamann die Einheit des für den Menschen Widerspruchsvollen in Gott aufweisen. — „Der gute alte Wein" nun „hintergeht das Urteil der Speisemeister und stärkt den Magen der Kunstrichter." Mit den „Speisemeistern" sind die allegorisch-poetisch die Schrift Erklärenden gemeint, die nicht an die Übernatur, die Offenbarung Gottes und ihre Erfüllung durch Christus glauben. Die „Kunstrichter" wenden das Testament in eben dieser Verkennung zur Stütze ihrer kunsttheoretischen Hypothesen an.

Jetzt führt Hamann zum Hinweise, wie man die hl. Schrift verstehen soll, — nämlich „intellecto Christo" — eine Stelle aus Augustinus an und vollzieht gleichzeitig im Anschluß an das „punisch", — „den punischen Kirchenvater", so nennt er Augustinus —, indem er die Schrift eines „Tum — Pun — Sibi", eines Schriftstellers, der seiner selbst spottet also (to pun = spotten), heranzieht, — nämlich Swifts „Ars Punica, sive Flos Linguarum" —[48]) eine gewisse Vermaskierung seiner eigentlichen Absichten und eine Verspottung seiner Zeit, die Augustins Schriften in Verkennung ihrer Eigenart zu „punischen" Untersuchungen heranzog. Der Schrift Swifts setzt Hamann — als Motto gleichsam —

---

[47]) Joh. Offenb. 19, 10.

[48]) Vgl. Unger: a. a. O. S. 265; R. II, S. 473/74.

eine Cicero-Stelle[49]) voran, die ein Licht wirft auf die punische Kunst, gleichzeitig aber die Schreibart des „Magus" bezeichnet, die oft im Gewand des Spottes Ernstes sagt und die die Forderung an die Leser stellt, ut „... vim verbi in aliud, atque ceteri accipiant, ducere" possint. — Durch die Definition dieser punischen Kunst im Anschluß an Swift wahrt Hamann die Gelegenheit, die Philosophie, Naturwissenschaft und Morallehre seiner Zeit zu verspotten durch den Aufweis ihrer Unzulänglichkeit: „Alle sind nämlich Sünder und mangeln des Ruhmes, der ihnen angedichtet wird."

Der Anlaß dieser ironischen Anmerkung ist der Angriff auf den „amphibologischen Liebhaber der Poesie", Michaelis, den Verfasser der Preisschrift: „Über den Einfluß der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen",[50]) die er als „Art of Punning" bezeichnet, besonders in der „punischen Gegenüberstellung von Augustin und Mahomed", die Michaelis auf Grund seiner Ansicht vom Einfluß der Sprache in die „Meinung" (Augustins Lehre ist also eine solche „Meinung") wegen Augustins Lehre von der Vorsehung und Mohameds Fatalismus durch „lächerliche Parallelstellen ... bei den Haaren in Vergleichung zieht" gemäß der Eigenart als Rationalist, der alles auf Ursache und Folge hin konstruiert, dem „jedes Feigenblatt[51]) einen zureichenden Grund, und jede Anspielung eine Erfüllung abgibt."

Nach diesen fast unverständlichen Ausführungen in der Anmerkung fährt Hamann fort: „Aber den freveln und hochfahrenden Geistern ...". Das trifft die Menschen des 18. Jahrhunderts in ihrer Autonomiesetzung der irdischen Wirklichkeit als der „Lösung des Knotens". Hier denkt

---

[49]) Vgl. Cicero, de Orat., lib. 2 § 250 und 254.

[50]) Gegen diese von der Berliner Akademie gekrönte Preisschrift, durch die Michaelis „ohne es zu wissen, die Barbarei seiner Zeit und die Tücke seines Herzens verrät" (R. II, S. 298), ist der **„Aristobulus: Versuch über eine akademische Frage"** gerichtet, wo durch eine Untersuchung der Begriffe Sprache, Meinung und Einfluß auf die leichtsinnige, oberflächliche Art der Gelehrten hingewiesen wird, denen die gemäße Sprachauffassung fehlt. (R. II, S. 116–132). Vgl. Unger: a. a. O. S. 250/51, der Näheres über Michaelis' Schrift anführt.

[51]) Durch die Wahl des Wortes „Feigenblatt" läßt Hamann die Erinnerung wach werden an die Versuche, die Kleidung der Menschen durch die Notdurft erklären zu wollen (vgl. R. II, S. 260/61).

Hamann besonders an die Verächter des Alten Testamentes. — Um die Offenbarung Gottes verstehen zu können, muß man in der Gnade Gottes stehen und Christus anerkennen, — „muß der alte Adam tot sein". — Daher ist nicht jedes „Lebensalter" angemessen zum Bibelverständnis. Hamanns Zeitgenossen sind eben noch „Säuglinge" in ihrer religiösen Erkenntnisfähigkeit, denen „Maße, Zeit und Alter" für das Bibelverständnis abgehen.

In neuem Ansatz stellt Hamann jetzt Christus heraus als Erfüllung der unermüdlichen, gleichsam verschwenderischen Offenbarung Gottes seiner selbst. In der Menschwerdung Christi liegt die Erfüllung der Zeiten, „der Abend der Tage". Die Kreatur ist erlöst in Christo, der zu den Menschen spricht bis zum Weltenuntergang, bei dem er als König der Herrlichkeit erscheinen wird. — Der Absatz schließt mit drei Zeilen eines Kirchenliedes, die Christus als König, als wesensgleichen Sohn des Vaters und seine Menschwerdung durch die Jungfrau verherrlichen. Den Rest des Liedes bringt Hamann nicht mehr, als nicht für seine Absicht wichtig.

Nun geht Hamann, ironisch beginnend mit einem Ausfall gegen seine Zeit, ins Eschatologische, indem er die „Sophisten" in abgebrochener Weise, das Urteil nicht aussprechend, im heilsgeschichtlichen Sinne verurteilt. Hier läßt er seine Muse das eingangs geforderte Amt ausüben. Mit dem ironischen Anfang zeigt er wieder die Verblendung der Zeit und die Säkularisation religiöser Begriffe: die Sophisten, deren Bibelauslegung aus lauter Lästerungen zusammengesetzt ist, „die den Gesetzgeber der Juden einem Eselskopf und die Sprüche ihrer Meistersänger dem Taubenmist gleichschätzen", dumm zu schelten, ist im Sinne der Zeit mit ihrer Verabsolutierung der Vernunft eine „Lästerung". Die wahre Lästerung erkennt man nicht.

In einer dichterischen Vision vom jüngsten Gericht mit seinen Schrecken gibt Hamann den Tag, an dem sich diese Verdammnis vollziehen wird, der die Erfüllung im heilsgeschichtlichen Sinne bedeutet. Alle Widersprüche werden sich lösen, und Gott wird die Tränen der Gerechten über die Bosheit der Zeit trocknen, indem alle Geheimnisse der Zeitgeschichte zutage treten.

„Jener Tag des Herrn", das Jüngste Gericht, im Hinblick auf das als Rechtfertigung und Erfüllung die Christen den Erlösertod Christi predigen in heilsgeschichtlichem Existenzeinsatz, wird „offenbar machen" vor

aller Welt, die superbia der Rationalisten, ihre Dummheit und Verblendung, die in Vergleich gesetzt wird zu der der gefallenen Engel. Ihre Verblendung ist größer als die der Teufel; denn diese müssen gemäß ihrer Einsicht „glauben und zittern" vor der Allmacht Gottes, während die Rationalisten durch Absolutsetzung der Vernunft überhaupt nicht mehr die Majestät Gottes erkennen und somit weiter entfernt sind von der seinsmäßigen Sicht und Haltung als der Teufel. Sie lachen über die Sünde, das Verfallen an die Leidenschaft[52]) als Kindereien und Aberglauben, obschon es dabei um letzten menschlichen Bestand geht und bei Adam nicht nur um seine eigene heilsgeschichtliche Existenz, sondern um die der Menschheit. — „Lacht ihr nicht, wenn Gänse das Kapitol entsetzen? ..." Hier erkennt man Hamanns Vorsehungsglauben selbst bei Fakten, die an sich lächerlich erscheinen müssen. Daß er die „Gänse des Kapitols" mit dem „Raben des Patrioten", des Propheten Elias, in Parallele setzt, kennzeichnet seine Auffassung von der Geschichte als der von der Vorsehung bestimmten Heilsgeschichte, die die gesamte Kreatur umfaßt und in ihren Plan einschließt. — Gleichzeitig ist mit der Frage an die Zeitgenossen der utilitaristische Moralismus der Zeit gezeigt, die über die Vorsehung aus egoistischen Gründen nicht lachte, die Bedeutung der Sünde aber verkannte. — Im geheimen freuen sich die irdisch-eudämonistisch denkenden Menschen über ihre Blindheit; denn sie macht ihnen das Leben behaglich und bequem. Wenn sie Christus als Missetäter, und zwar als politischen erklären, und sich einen ihren Wünschen entsprechenden Götzen gestalten, verliert das Leben für ihr oberflächliches Denken das Grauenhafte und das Geheimnisvolle.

Dieses „Greuel, das in Genf oder Rom in der Oper oder Moschee", — Freistätten ist damit gesagt für die „falschen Götter" — „apotheosiert und koloquintisiert wird", gibt den Übergang zu dem folgenden Abschnitt, durch den das Genie als einer von den Götzen bezeichnet wird. Damit ist die Genieauffassung der irrationalen Zeitströmung getroffen, nach der kraftvolles, gefühlsmäßiges Schaffen und ungehemmtes Ausströmen aus dem Erleben als Zeichen für die geniale Dichternatur galt, für die kein

---

[52]) Bei der Anführung: „Ihr lacht, wenn Anakreon der Weise am Traubenkern erstickt", denkt Hamann nach Unger: a. a. O. Kap. XXVIII, Anm. 35 an ein anakreontisches Gedicht Lausons: „Das Küßchen".

Regelzwang bestand. Durch den Vergleich des Umstoßens der Versregeln mit dem bethlehemitischen Kindermord verdeutlicht Hamann weiter die Vergottung des Genies, die von der Zeit vorgenommen wurde, die in falschem Verständnis den „Mord" ja vollzieht. Zugleich stellt er sich aber auf Seiten des Reims und des Metrums, zur Form also, die unterzugehen drohte.

Somit verweilt Hamann bei verstechnischen Fragen nach plötzlichem unerwarteten Übergang aus dem religiösen Gebiet in das ästhetische, das für Hamann aber nur insofern Sinn hat, als es sich an der geoffenbarten Schönheit Gottes in ihrer Gesetzlichkeit ausrichtet. Nur aus seinem Totalitätsanspruch für den christlichen Glauben auf allen Lebensgebieten ist dieser „Anhang", nachdem das Ziel der Schrift erreicht ist, verständlich. Hamann kommt von diesem Einsatz für die Seinsordnung her zu der Anerkennung aller dem Gehalt der Dichtung und dem „Talent" des Dichters gemäßen Formen. Gleichzeitig bedeutet dieser Abschluß eine weitere Verhüllung der Absicht der Schrift.

Aus der Einstellung für die Form, für den Reim, der unberechtigt angegriffen wird, ist der folgende Abschnitt geschrieben. Der Grund, den Hamann ironisch angibt, das Alter des Reims, ist ein Scheingrund. Für ihn ist der Reim kein bloßes Wortspiel, gehört also nicht „zum Geschlechte der Paronomasie". Die Ursprungsfrage erscheint ihm wie bei der Sprache sinnlos, da für ihn die Dichtung Ausdruck der Seinsordnung ist und mit Sprache und Vernunft auf der Analogie zum Schöpfer beruht.[53])

„Wem das Joch des Reims zu schwer fällt, ist dadurch nicht berechtigt, das Talent desselben zu verfolgen." Nicht eigene Unfähigkeit darf der Maßstab für die Beurteilung des Reimes sein, der auch seine Vorzüge hat im utilitaristischen Sinn in bezug auf den Menschen, wie Hamann in der Strophe in der Anmerkung zum Ausdruck bringt. Das ist die Stimme der Zeit; denn nach Hamanns Wertung ist für das Dichtungsein nicht der Vorteil von Bedeutung, sondern die Gemäßheit. — Die „leichtsinnige Feder" ist eine weitere Verhüllung seiner schriftstellerischen Absichten. Leichtsinnig *erscheint* nur seine Schreibweise, und zwar in den ironisch-konventionellen Partien, deren Absicht aber immer aus seiner

---

[53]) Die in der Anmerkung angegebene Stelle aus Lowth findet sich bei Unger: Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens. S. 241.

Mission hervorgeht. — Die Verächter des Reimes aus eigener Minderwertigkeit haben für Hamann, da sie sich ja in ihrer Stellungnahme selbst widerlegen, dieselbe Bedeutung wie etwa der „Schlucken des Aristophanes", der den Gehalt der Schrift nicht erweitert, sondern nur künstlerischen Absichten dient, für Platon.

Nunmehr folgt eine Würdigung Klopstocks in bezug auf die Metrik. Hamann sieht seine Stärke besonders auf lyrischem Gebiet, der durch „das freie Gebäude, das er sich erlaubet", die Lyrik aus dem bloß Formalistischen befreite. In der Bildgebung „freies Gebäude" ist empfunden, daß in Klopstocks freien Rhythmen Struktur herrscht sowohl als auch Freiheit, daß neue Räume erschlossen werden in seiner Lyrik allein schon durch die Form, die in der nötigen Freiheit dem Gehalte in seinem Ausmaß als seine „Offenbarung" das gemäße Seinsgefüge als Dichtung gibt. — Diese oft mühsame und schmerzliche, keineswegs immer „geniehafte" Gestaltung als Ausdruck tieferer Gesetzlichkeit sieht Hamann auch in der „rätselhaften Mechanik der hl. Poesie bei den Hebräern", die ihm zum Wertmaßstab wird. Das sehen nicht, so fährt Hamann spottend weiter fort, die „gründlichsten Kunstrichter der Zeit",[54]) die in ihrer Blindheit für das Sein in seiner Analogie zum Kreator, wie die Welt so auch die hebräische Poesie mathematisch-materialistisch erklären wollen, als durch den Zufall entstandene, kolonartige „symmetrische Zeilen", die in ihrer Abfolge „künstliche Prose" ergeben.

Im folgenden Abschnitt tritt Hamann erneut für den „deutschen Pindar" ein, indem er ihn Homer gegenüberstellt, und greift in einer ironischen Anmerkung die Kunstrichter nochmals an. — Das monotonische Metrum des Homer müßte „uns", d. h. den Deutschen, eigentlich paradoxer erscheinen als die freien Rhythmen. Warum, das ergibt sich aus dem weiteren Verlauf des Abschnittes.

Zunächst greift Hamann in der Anmerkung die rationalistischen Interpreten noch einmal an, deren mathematisches Erklärenwollen des Aufbaus von Werken — hier von Klopstocks Dichtungen — er ironisch ablehnt. Michaelis und Lessing geht wie „dem Setzer" und der „Margot Ravadeuse",[55]) der oberflächlich-schwätzerischen Art, Dichtung zu erklären,

---

[54]) Lessing und Michaelis. Vgl. Unger: Sprachtheorie ... S. 241.

[55]) ravadeur = Schwätzer. Vielleicht ist das Wort von daher zu erklären.

der Blick ab für die Gesamtheit der Dichtung in ihrem Seinsgefüge, aus dem die Ursache der abgesetzten Zeilen sich ohne weiteres ergibt. Ihnen, die auf „Empfindung par excellence", nicht auf Seinswahrheiten gerichtet sind, etwas darüber zu sagen, wäre „possierlich"; denn sie verstehen nichts von der „klassischen Vollkommenheit" der seinsmäßigen Richtigkeit gerade von Klopstocks Sprache, deren Silbenmaß in seiner Musikalität das angemessenste ist für die große Dichtung, die bis in die letzten Tiefen des Seins, sie feiernd, vordringt. — Mit der „kauderwelschen Mundart" bezeichnet Hamann seine Art, Ausdrücke der Zeit in anderem Sinne zu gebrauchen. — Die Lyrik, so betont Hamann noch einmal am Schluß der Anmerkung, hält er für das eigentliche Gebiet Klopstocks, des „Assaphs" für die Deutschen.

Hamann gibt nunmehr an, warum seine Bewunderung, die auf der Unkenntnis des Ursprungs beruhte, für das monotonische Versmaß Homers geschwunden ist; denn er hat durchgängige, gleichbleibende Kadenzen bei „Undeutschen" als volksliedartige Erscheinungen gehört, und ist damit gleichzeitig vorgestoßen zur Erkenntnis der völkischen Gebundenheit des Dichters, der, getragen von seinem Volke, dessen Weltschau in der Vision gestaltet. Von hier aus ist zu verstehen, daß die freien Rhythmen Klopstocks in ihrer deutschen Art dem Deutschen lange nicht so paradox erscheinen dürfen wie die Verse Homers, die dem griechischen Volkscharakter gemäß sind. Von hier aus ergibt sich aber auch ein neuer Einbau der Dichtung in die kreatürliche Weltsicht; denn zum Menschsein gehört das Sein im Volk gemäß der Seinsordnung. Als Ausdruck dessen allein kündet die Dichtung von Seinsgesetzen. Dieser Tatsache der Kadenzen nun weiter nachzugehen, lehnt Hamann ab, nicht aus Zeitmangel, sondern weil er die rationalistische Methode, deren umständliche Verfahrungsweise durch Darstellung der einzelnen Stufen er verspottet, als für diese Gebiete keineswegs zuständig ablehnt. Das Ergebnis dieser „ästhetischen Betrachtung" ist also die Erkenntnis, daß die Form der Dichtung von Volk, Dichter und Gehalt jeweils bedingt ist und daß keine Form zu verabsolutieren und als höchste zu werten ist gemäß der Fülle der Wirklichkeit.

Den Abschluß der eigentlichen Aesthetica bilden zwei Horazstrophen, durch die Hamann wie eingangs seine Schrift in ihrer Absicht als „Hagel, Blitz und Gewitter", als Zeichen des Zornes Gottes herausstellt.

In der **Apostille** gibt Hamann zunächst, indem er einen Rückblick wirft auf sein mühseliges Schaffen, eine ironische Selbstrezension im Sinne der Zeit, die an dem eigentlichen Gehalt der Aesthetica vorbeisieht, die das Ironisch-Eitle, das Polyhistorische, das Rationalistisch-Berechnende an ihr hervorhebt, was immerhin noch ein „barmherziges Urteil ist", da es nicht verdammt, sondern feststellt, und zwar in seinem Sinne Positives. Hamanns Vorgehen, so wird erkannt, ist wie das im Kriegslager. Er hat zum Bau seines Zeltes „Schulfüchse und Kleinmeister seiner Zeit" gebraucht und diese mit massoretischen Zeichen versehen, an ihnen also bejaht und verneint. Seine Zeit, seine Gegner sind also trotz ihres Gegensatzes, gerade in ihrem Gegenüberstehen Anlaß und Aufbauelement der Schrift.

Gegenüber diesem „barmherzigen Urteil" nun hebt Hamann noch einmal die „Hauptsumme der Aesthetica" hervor, den Ansatz dieser Schrift, die in engster Zusammenfaltung, in nuce, die Grundlage für eine sich an Gott und seinen Gesetzen ausrichtende Schönheitslehre bringt: die richtige Einordnung des Menschen als Kreatur in die Wirklichkeit.

Dieser Absicht gemäß ist die Aesthetica unter dem Gesichtspunkt der Offenbarung gefügt, wie sie sich vollzog in der hl. Schrift, der Natur und in Christus, der Erfüllung. Demgemäß sind ihre drei großen Schichtungen, denen das andere nur zugeordnet ist. Ausgang ist die mittlere Stufe der Offenbarung, die übernatürliche Offenbarung in der hl. Schrift, die dann richtunggebend wird zur Erklärung der untersten Stufe, — denn klärend im letzten Sinne kann man nicht von unten beginnen gemäß der Beschränktheit des „Unten" — der Natur also, die im Hamann'schen Sinne das gesamte irdische Sein und Geschehen umfaßt, von wo aus dann wieder der Aufstieg geht über die hl. Schrift zu Christus als Krone der Offenbarung, als Erfüller und Erlöser.

Von hier aus klärt sich der Titel der ganzen Sammlung der „Kreuzzüge eines Philologen", der dem glaubensmäßigen Ansatz Hamanns entspringt. Er versinnbildlicht den Einsatz für Christus, den Gekreuzigten von einem φίλος λόγου, von einem ihn Liebenden, der kämpft mit seiner Zeit entsprechenden geistigen Waffen für seinen ihn seit der gnadenhaften Begegnung durchdringenden Glauben.

Daß dieser den ganzen Menschen in seinem heilsgeschichtlichen Sein angehende Sinn der Aesthetica, die also im wesentlichen eine Auseinander-

faltung der in der Londoner Begegnung gewonnenen Einsichten ist, — denen gemäß Hamann bewußt weitersteuert durch alle Gefährdungen, wenn er auch widerspruchsvoll erscheinen mag, — und die von daher die Zeitgrenzen radikal durchbricht, von dieser seiner Zeit nicht verstanden werden würde, hat Hamann, wie schon aus dem Vorwort hervorging, vorausgewußt.

Wie sehr seine Zeit ihn mißverstand, mag ein kurzer Blick auf die entsprechenden Stellen des **Vorwortes** und die die Aesthetica betreffenden der **Schrift über die** mehr oder weniger abgewandelten und mit Noten versehenen **Rezensionen**[56]) (R. II, S. 451 ff.) zu verdeutlichen versuchen, die in ihrer ironischen, boshaften, aber klar sehenden Art wiederum einen Beweis dafür bildet, daß Hamanns Schrifttum nicht das eines „genialen Enthusiasten ist". Denn diesem würde in seiner himmelstürmenden Art, in seinem Fanatismus die besonnene Einsicht in die Welt der Tatsachen abgehen, dieser würde glauben, daß er die Welt zu bekehren vermöchte durch die Glut seines Einsatzes, und würde von da vielleicht zur superbia kommen oder, wenn er in seinem Bemühen scheiterte, verzweifeln. Das tut Hamann, der weiß, daß alles auf der Gnade und dem καιρός beruht, nicht. Er ist so nüchtern einzusehen, daß er nichts vermag zur Weltbesserung ohne den Willen Gottes, daß sein Grundansatz mißverstanden wird, selbst von seinen nächsten Freunden. „Man überwindet leicht das doppelte Herzeleid, von seinen Zeitverwandten nicht verstanden und dafür gemißhandelt zu werden durch den Geschmack an den Kräften einer besseren Nachwelt", (R. II, S. 114/15)[57]) sagt er im Vorwort, indem er durch den Hinweis auf den „Geschmack" durch die leichtflüssige Redeweise, durch die etwas verachtende, stolze Wegwendung die eigentliche Bitternis dieser Erkenntnis und die Schwere des Weges dazu verhüllt. Daß er bei der Glaubenslosigkeit seiner Zeit auf eine bessere Nachwelt zu hoffen vermochte, zeugt für einen Optimismus, der nur aus dem Glauben zu erklären ist, zeugt für eine Hochgesinntheit der Haltung, die nicht an der Schlechtig-

---

[56]) Hamann weist in den Errata (R. II, S. 519) selbst darauf hin, daß Noten und Text der berlinischen Beurteilung „so zufälligerweise durcheinandergeflossen sind". Vgl. Minor: Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode. S. 34/35, der einige der Änderungen anführt.

[57]) Die folgenden Stellen sind ebenfalls dem Vorwort (R. II, S. 104 ff.) entnommen. Vgl. S. 3 ff.

keit der Menschen verzweifelt, die gewonnen ist aus der Blickrichtung auf die Erschaffung des Menschen in der Ebenbildlichkeit und die, ein Wesensmerkmal echter Demut, getragen ist von dem Glauben an die Gutheit dieser Schöpfung.

„Glücklich ist der Autor, welcher sagen darf: Wenn ich schwach bin, so bin ich stark!" Damit ist gesagt, daß der Einfluß auf die Zeit, die Anerkennung nicht ein Zeichen von „Stärke des Autors" zu sein braucht, daß vielmehr meist das Gegenteil der Fall ist: Der mißachtete Autor ist „stark" im Hinblick auf die Übernatur, auf das eigentliche Sein; denn er gibt sich selbst nicht auf um der Anerkennung willen. Er bewahrt die seiner Überzeugung entsprechende Haltung.

Dieser Mensch ist glücklich zu nennen, aber „seliger" zu preisen ist „der Mensch, dessen Ziel und Laufbahn sich in die Wolke jener Zeugen verliert, deren die Welt nicht wert war", der Mensch also, der nicht nur sein Selbst bewahrt, der damit Zeugnis gibt für das Gottesreich, Menschen, die der Welt, die sie nicht verdient hat, gnadenhaft verliehen werden. Diese seine Meinung, die er im Vorwort und in der Apostille kundtat, findet Hamann bestätigt und zieht zwei Jahre später in den **„Drei Beurteilungen der Kreuzzüge"** gleichsam die Summe der Aufnahme und Rezensionen, die seine Schrift erfahren hat. In den „Hamburgischen Nachrichten" hat Christian Ziegra, in den „Göttingischen Anzeigen" Michaelis und in den „Literaturbriefen" Moses Mendelssohn ihn beurteilt. Er verfaßt jetzt als Entgegnung eine Schrift, in die er ihre Rezensionen, indem er sie abwandelt und gleichzeitig durch Anmerkungen und Vorwort verspottet und widerlegt, aufnimmt, und gibt diese ebenso wie die Aesthetica anonym heraus.

In der ersten Rezension (R. II, S. 457 ff.) „nach dem 61. Stücke des Jahres 1762 der Hamburgischen Nachrichten" ist in der Beurteilung der Aesthetica auf nichts Bezug genommen als auf den Traum des hl. Petrus, der auf den „Leviten der neuesten Literatur" angewandt war.[58]) Mit der Anführung dieser Stelle wird unterstrichen, daß die Schrift nicht in die Geschmacksrichtung der Zeit paßt, was dem „Rezensenten", dem Anhänger dieser Richtung, ja zuerst aufgehen muß. Es ist somit zum Ausdruck gebracht, daß nichts von der Aesthetica verstanden ist; nicht einmal

[58]) Vgl. S. 24, R. II, S. 266/67.

die Bloßstellung, die in der Heranziehung gerade dieser mißverstandenen Stelle liegt, ist geahnt.

Während diese erste Rezension im Sinne des Ästhetentums abgefaßt war, ist es die zweite im Sinne der Göttinger Bibelgelehrten, die denn doch wohl verstehen, daß die Schrift nicht gegen die Religion gerichtet ist (R. II, S. 472 ff.) trotz „des leichtsinnigen Gebrauchs der biblischen Ausdrücke". Dann wird als Beispiel „seines Witzes" die Anmerkung angeführt über Augustins „punische Schreibart und Sprache"[59]) und davon gesagt, Hamann habe das Ganze in Szene gesetzt, „um witzig beleidigen zu können." Somit ist, obwohl nur das herausgegriffen ist, was Michaelis angeht, den Hamann ja angriff mit diesen Ausführungen, nicht einmal hierbei gesehen, um was es eigentlich geht. Das einzige, was man anerkennt, ist: der Verfasser will beleidigen.

Sodann folgt nach aus dem Vorwort aufgenommenen Stellen (es sind die S. 62 ff. behandelten) die hilflose, aber ehrliche Erklärung: „Die einzelnen Stücke, aus denen diese Kreuzzüge zusammengesetzt, namhaft zu machen, unterlassen wir, da wir bei den meisten doch nicht wissen, was eigentlich der kreuzziehende Philologe darin behaupten will."

In der dritten abgewandelt angeführten Rezension findet sich die längste Kritik der Aesthetica (R. II, S. 515 ff.) gemäß der beherrschenden Stellung der Berliner in der damaligen Literatur und entsprechend ihrem Scharfsinn, mit dessen Hilfe sie am meisten von der Schrift zu sagen wissen, wenn sie auch trotz diesem ihren Scharfsinn nicht die eigentliche Absicht erkennen.

Zunächst wird bestätigt, was der Verfasser selbst von seiner Schreibart sagt und weiter ausgeführt durch den Vergleich mit schmarotzenden und nützlichen, keineswegs schönen Gewächsen.[60]) Damit wird jeder ästhetische Wert der Schrift geleugnet, während durch die Attribute aus dem

---

[59]) Vgl. S. 54 f.; R. II, S. 296 ff.

[60]) „Hier ist der Verfasser in seinem Element, und der Schimmel seiner Einfälle ist in der Tat nichts anderes als ein mikroskopisches Wäldchen von satirischen Erdschwämmen, witzigen Pfifferlingen, blühendem Isop, der an der Wand wächst, aufgedunsenen Melonen, kritischen Nüssen — —". Vgl. **Sokr. Denkwürdigkeiten** (R. II, S. 11). „Wo ein gemeiner Verstand nichts als Schimmel sehen möchte, wird der Affekt der Freundschaft Ihnen, meine Herren, in diesen Blättern ein mikroskopisches Wäldchen entdecken."

geistigen Bereich für die Pflanzen der satirische Witz, die beißende Ironie, bitter wie Arznei und die überhebliche Kritik als ihre Charakteristika hervorgehoben werden. Das Verhüllungsschema Hamanns wird also nicht durchschaut und auf seine Absicht hin erkannt.

Dann folgt in ironischer Art ein „Einfall des Rezensenten", der Richtiges, wenn auch nichts Wesentliches der Aesthetica bringt. Aus der häufigen Heranziehung von Anmerkungen und Stellen aus anderen Schriftstellern wird geschlossen, daß die Aesthetica die „Schädelstätte der Kreuzzüge" des Verfassers sei. Diese Kampfstellung Hamanns ist ja das erste, was gesehen werden muß von der Schrift. Daher berührt es merkwürdig, daß diese Selbstverständlichkeit, die freilich in den beiden vorhergehenden Rezensionen nicht gesehen worden war in diesem Maße, durch ein selbstgefälliges „es fiel mir ein" vor der Bildgebung so hervorgehoben wird. An dem Wesentlichen, wogegen eigentlich Hamann kämpft und wofür, daran ist vorbeigesehen.

Ebenso gehen die folgenden ironischen Bemerkungen, — aus denen die Freude und Genugtuung spricht eines Menschen, dem jede Heuchelei verhaßt ist —, über „den ärgerlichsten Anstoß aller moralischen Pharisäer und orthodoxen Schriftgelehrten und ihres Otterngezüchtes", das für den Geschmack maßgeblich sein will, an dem Nebeneinander in der Aesthetica „von heiligen Schriftstellen und unreinen Musen und gemeinen Versen" an dem Wesentlichen vorbei. Denn der Sinn dieser Nebeneinanderstellung sowie der ganzen Schreibweise Hamanns[61]) ist für den Ungläubigen unzugänglich. Daß der Rezensent den Vergleich mit dem Schluß der **„Sokratischen Denkwürdigkeiten"** zieht, läßt seine Blindheit noch besonders erkennen und verspottet werden; denn da waren gerade die Menschen als so verstockt gezeichnet, daß sie die, die sich für die Wahrheit einsetzen, vernichten, und zwar in einer Art, deren Qual und Schmach dem Einsatz und dem Wert des Wagenden entsprechend wächst.

---

[61]) Hamann bringt das selbst zum Ausdruck, wenn er in einem Brief an Lindner schreibt: „Ein Laie und Ungläubiger kann meine Schreibart nicht anders als für Unsinn erklären, weil ich mit mancherlei Zungen mich ausdrücke und die Sprache der Sophisten, der Wortspiele, der Kreter und Araber, Weißen und Mohren und Kreolen rede, Kritik, Mythologie, rebus und Grundsätze durcheinander schwatze und bald κατ' ἄνθρωπον bald κατ' ἐξοχήν argumentiere. (R. I, S. 467).

Im Anschluß daran gibt der „Rezensent" eine Probestelle aus der Schrift, von der Hamann ihn behaupten läßt, daß sie sich nach Wunsch und Willen des jeweiligen Lesers interpretieren lasse. Es ist die Stelle von der Wahrheit,[62]) die hier auf das Jüngste Gericht erweitert wird und worin eine Verspottung der „neuesten Literatur", — die für „Meer" eingesetzt ist —, gesehen wird. Mit dieser Stelle, die Hamann somit gerade in ihrer Bedeutung als Feier der Wahrheit von den „Wahrheitssuchern" umdeuten läßt, „haben die Zeitungsverwandten genug".

Es folgt noch eine wahrscheinlich aus der Entrüstung der Wissenschaftler ausgewählte, paradox genannte Stelle aus der Aesthetica über die Wissenschaft,[63]) in deren Verlauf Hamann durch das Bild von der „Nachahmung des Zobelpinsels kabbalistischer Schreibart und des Hasenhaares chinesischer Malerei durch Schweinsborsten" als grob und geschmacklos bezeichnet wird. Diese Stelle wird eingeleitet: „Nachdem er die mystische Poesie mit der dogmatischen Mythologie verglichen hat, schreit er auf dem Speer seiner kabbalistischen Entzückung also aus ...". Mit der mystischen Poesie und dogmatischen Mythologie ist dem Anschein nach die antike Mythologie und die Bibelforschung gemeint.[64]) — „Auf dem Speer seiner kabbalistischen Entzückung". In diesem spöttischen Bild liegt wieder die Erkenntnis des Angriffscharakters der Schrift ausgedrückt. Gleichzeitig ist sie als Einsatz für das Falsche von einem „Besessenen",[65]) als kabbalistische Entzückung im schlechten Sinne abgeurteilt.

Die Kritik schließt mit der zusammenfassenden Würdigung der Kreuzzüge, die aus der Entrüstung über den Angriff der Literatur erfolgt, daß der Verfasser, „ein mutwilliger Knabe, ... nach dem Maße seines Genies alle Fehler desselben aufdeckte, diejenige Seite ausgenommen, welche den Geschmack der ältesten und neuesten Literatur zweideutig macht ...". Somit wird in vernichtendem Spott das Urteil gänzlicher Unfähigkeit über Hamann ausgesprochen in der von ihm so oft angegriffenen überheblichen Art der Kunstrichter, die ihren eigenen Geschmack als Maßstab absolut setzen.

---

[62]) Vgl. S. 38 f.; R. II, S. 281.

[63]) Vgl. S. 36 f.; R. II, S. 279/80.

[64]) Vgl. S. 34 ff.; R. II, 277/78.

[65]) Vgl. R. II, S. 266.

Alle drei Beurteilungen, die jeweils das der Eigenart des „Verfassers" Entsprechende aus der Aesthetica bringen und die aus dem Anspruch geschrieben sind, daß die Schrift richtig erfaßt wird und daß ein etwaiges Mißverständnis an der Schreibart des Verfassers, keineswegs an der Unfähigkeit des Rezensenten liege, gehen radikal an dem Wesentlichen vorbei und bieten so das gemäße schwarze Bild der Zeit. Nicht einmal die Bekämpfung des Rationalismus im allgemeinen wird gesehen, während doch Hamann bald schon als Vorkämpfer des Irrationalismus verstanden werden wird.

Daß Hamann trotz der Blindheit der Zeit schrieb und in mutigem Einsatz das auszusprechen wagte, was seine Zeitgenossen vernichten mußte, obschon sie es nicht sahen, daß er nicht verzweifelte ob der Unfruchtbarkeit seines Bemühens, gehört mit zu den gnadenhaften Gaben, die ihm aus dem Londoner Erlebnis geworden waren. Nicht den „Irrationalismus hat er gelebt und verkündet", wie Unger meint (a. a. O. S. 115), sondern den Einsatz für den christlichen Offenbarungsglauben. Von daher stammt die „bei aller inneren Gegensätzlichkeit letztlich doch ganz einheitliche und geschlossene Persönlichkeit".

Er nahm die Zeitgenossen wie sie waren, in ihrer himmelschreienden Blindheit, ihrem Hochmut, ihrer Verstocktheit. Er vermochte von dem fest verankerten Grund seiner Weltsicht aus mit der Methode der Gegner sein Spiel mit ihnen zu treiben, sie zu verspotten, die, in ihrem rationalistischen Schema verhaftet, trotz des Humanitätsanspruches nur ein kümmerliches, keineswegs menschenwürdiges Dasein führten. Dieses Mißverständnis, diese Unfähigkeit, einen glaubensmäßigen Ansatz überhaupt nur zu sehen, wirkt erschütternd. Die Rezensionen, die somit zeigen, wie beschränkt und abhängig die Erkenntnisse jeweils sein können, bilden so einen neuen Aufruf zur Seinsdemut und damit zur eigentlichen Ästhetik, die nicht ein Verhüllungsschema der Wirklichkeit aus Geschmack baut, sondern die sie sieht als Abbild Gottes in ihrem Widerspruchscharakter, in ihrer Schönheit und in ihrer Grauenhaftigkeit für den Menschen, die im tiefsten Sinne höchste Schönheit ist.

Daß Hamann, der aus der empfindsamen Strömung kam, es vermochte, mit des Messers Schneide die Wunden seiner Zeit aufzudecken, durchzubrechen durch die Schale der innerweltlichen Verkapselung, ist für den menschlichen Verstand so unfaßbar „nach Grund und Ursache" wie die

„Wolke der Heiden die für den Herrn zeugte." Diese Tatsache in ihrem Wundercharakter ist ein Beweis für Hamanns Geschichtsauffassung, die gerade nicht wie die Herders eine irrationalistisch-wachstümliche ist.

Wollte man nun **den Gehalt der Aesthetica in allgemeine Prinzipien zusammenfassen,** ihre Schichtungen durchbrechen und eine andere Gedankenordnung daraus gestalten, so vermöchte man das am besten dem dogmatischen Glaubensbekenntnis gemäß, in das alle ihre Gedanken und Ansätze eingehen, in dem sie neues Leben erhalten und das Hamanns Persönlichkeit in all ihren Richtungen umspannt in so vollendeter Weise, wie es eine philosophische oder ästhetische Analyse auf ein System hin, und sei es das lebensnächste, nicht vermag.

Hamann ist in der Aesthetica der Gläubige, der die Grundwahrheiten seines Glaubens darlegt, sich zu ihnen bekennt und seine Zeit zum Bekenntnis auffordert, indem er hierdurch allein schon den Pietismus, der sich mit einem Christentum in der Liebe begnügte, durchbricht.

Sein Glaube an Gott ist der an den dreieinigen, transzendenten Gott der Christen, den Allmächtigen, der die Welt und den Menschen nach seinem Ebenbild erschafft und erhält, der sich offenbart in seiner Schöpfung, in der hl. Schrift und in dem Logos.

Er glaubt an Jesus Christus, den eingeborenen, dem Vater wesensgleichen Sohn, der sich aus Liebe zur Erlösung der in die Erbsünde gefallenen Menschheit inkarnierte mit dem letzten Sinn der gloria Dei, der empfangen wurde vom Hl. Geist und geboren aus der Jungfrau, der lebte und litt auf Erden, der des schmachvollsten Todes am Kreuze starb und auferstand zur Herrlichkeit.

Er glaubt an das Jüngste Gericht über schon durch ihr Leben Gerichtete, über Lebende und Tote durch den Herrn Jesus Christus, an seine Mittlerstellung zwischen Gott und Mensch, an eine Gemeinschaft der Gläubigen in Jesus, die sich heraushebt aus den Heiden, an die Gnadengaben des Hl. Geistes, an die Auferstehung der Menschen und die ewige Seligkeit.[66])

---

[66]) Zu diesen Ausführungen Belegstellen aus der Aesthetica anzuführen, erübrigt sich wohl, da ihr ganzer Gehalt ja darauf hinausläuft, wie die Analyse darzulegen versuchte. Aus den übrigen Schriften aber seien einige Stellen, die besonders deutlich sind, zum Vergleich angegeben:

So durchbricht seine Persönlichkeit radikal die Zeit. Offen und bewußt bekämpft er sie in ihrem Rationalismus, in ihren empirisch-naturwissenschaftlichen Strömungen und auch, obwohl er selbst ein irrationaler Menschentyp ist, in dem falschen des ansetzenden Irrationalismus, in Genie und Geschichtsauffassung z. B. Er vermag es durch seinen Glauben, aus dem er es wagen kann, gegen die Verflachung und Verengung des Aufklärungschristentums sich zu richten, indem er sich, wie aus der Analyse klar hervorgeht, einsetzt für das wahre Christentum, das er in dem orthodoxen Luthertum sieht. Aber in seinem Glauben und in seiner Haltung

---

„Gott ... sei gelobt und gepriesen im Namen seines lieben Sohnes, Jesu Christi, er wolle mich ferner aus seiner Fülle Gnade um Gnade schöpfen lassen und mir den Beistand seines guten und heiligen Geistes zu allen meinen Werken verleihen." (Gedanken über meinen Lebenslauf. R. I, S. 234; Widm. Nr. 90).

„Gott hat sich geoffenbart den Menschen in der Natur und in seinem Wort." (Bibl. Betrachtungen. R. I, S. 54; Widm. Nr. 106).

„Denn wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht und wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht. Wer aber den Sohn sieht, der sieht den Vater. Er und der Sohn ist ein einiges Wesen, das so wenig im Politischen wie im Metaphysischen die mindeste Trennung oder Vielheit zuläßt, und niemand hat Gott je gesehen; nur der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, hat seine Fülle der Gnade und Wahrheit exegesiert." (Golgatha und Scheblimini. R. VII, S. 64/65; Widm. Nr. 434).

„Es ist der Geist Gottes, der durch den Mund und den Griffel der heiligen Männer sich offenbarte, der Geist, der über den Wassern der ungebildeten, jungen Erde schwebte, der Maria überschattete, daß ein Heiliger geboren wurde." (Bibl. Betr. R. I, S. 120; Widm. Nr. 211).

„Ihr (= seiner verstorbenen Mutter) Geist genießt im Schoß der Seligkeit jene Ruhe, in deren Hoffnung der Trost und in deren Besitz der Gewinn des Glaubens besteht." (Denkmal. R. II, S. 332; Widm. Nr. 100).

„Die Vollkommenheit unseres Daseins hängt von der Erkenntnis Gottes in Christo Jesu ab." (R. VIII, S. 6/7 Nachträge; Widm. Nr. 696).

„Ohne Jesum zu kennen, sind wir nicht weiter gekommen als die Heiden. In dem würdigen Namen, nach dem wir Christen heißen, wie der Apostel Jakobus sagt, vereinigen sich alle Wunder, Geheimnisse und Werke des Glaubens und der wahren Religion." (Brief an Lindner. R. I, S. 289; Widm. Nr. 665).

„... ja kein einziger Plan, als der durch Christus, das Haupt und durch den Leib seiner Gemeinde offenbart worden, erklärt die Geheimnisse ...". (Über eine Nachricht d. allg. dtsch. Bibliothek. Widm. Nr. 712).

ist er mit diesem nicht einzufangen. Er ist innerlich trotz ausdrücklicher Ablehnung des Papsttums und des Katholizismus diesem näher verwandt, als er zu ahnen vermochte; denn er kannte ihn nicht. Wenn er auch von der Fülle des Gnadenlebens in der Kirche durch die Sakramente nur Weniges ahnte, so sind seine Anschauungen doch nicht nur dem Rationalismus im lutherischen Christentum entgegengesetzt, sondern sie übersteigen oft dieses selbst.

Man findet bei Hamann kaum Stellen, die zu deuten wären im Sinne des Fiduzialglaubens, des blinden Vertrauensglaubens auf die Barmherzigkeit Gottes, der den Glaubensakt ganz in die Willens- und Gemütswelt verlagert und in dem Kierkegaard den Gegensatz zur Verzweiflung, zur Sünde sieht; sein Glaube richtet sich vielmehr auf geoffenbarte Wahrheiten,[67]) auf das objektive Glaubensgut, an das man glauben muß, auch wenn man nicht alles erkennt oder „fühlt". Er sieht, daß dieser Glaube nicht nur Vertrauen und Heilssicherheit verleiht, sondern daß er auch zittern macht aus der, wenn auch beschränkten, Erkenntnis. „Die Teufel glauben und zittern", (vgl. S. 57; R. II, S. 302; Widm. Nr. 298), meint den Glauben an die Wahrheit der Übernatur; denn für den Teufel in der Verdammnis ist eine Heilsgewißheit aus dem Glauben unmöglich. In diesem Sinne spricht auch die Weiterführung, die Anwendung auf den Menschen, die zudem das erkenntnismäßige Moment beim Glauben noch besonders hervorhebt: „aber Eure durch die Schalkheit der Vernunft verrückten Sinne zittern nicht". Zuerst ist also eine unverbildete, demütige Vernunft, Einsicht als Voraussetzung für den Glauben

---

[67]) „Sowie alle Arten der Unvernunft das Dasein der Vernunft und ihren Mißbrauch voraussetzen, so müssen alle Religionen eine Beziehung auf den Glauben einer einzigen selbständigen und lebendigen Wahrheit haben, die, gleich unserer Existenz, älter als unsere Vernunft sein muß und daher nicht durch die Genesin der letzteren, sondern durch eine unmittelbare Offenbarung der ersteren erkannt werden kann." (Über eine Nachricht d. allg. dtsch. Bibl. Widm. Nr. 711).

„... daß also der Verstand dieses Buches und der Glaube an den Inhalt desselben durch nichts anderes zu erreichen ist als durch denselben Geist, der die Verfasser desselben getrieben ... als die erstaunlichste und verehrungswürdigste Offenbarung der tiefsten, erhabensten, wunderbarsten Geheimnisse der Gottheit." (R. I, S. 217; Widm. Nr. 68).

nötig, der nicht wider-, sondern übervernünftig und gnadenhaft ist.[68]) Das Verhalten des Gemüts ist erst eine Folge hiervon.

Hamanns Einschätzung der Vernunft ist viel positiver, als Metzke annimmt. (Vgl. Metzke: a. a. O. S. (58) 178 ff.). Das geht schon aus dem Satze hervor: „Vernunft ist Sprache, λόγος!" (R. VII, S. 151; Metzke: a. a. O. 8 (43) 163). Denn die Sprache ist das dem Menschen Gemäßeste, seine schöpferische Kraft, der gemäß er frei schafft als Ebenbild Gottes. In diesem Ausspruch ist somit die Beeinflussung des Willens durch die Vernunft und die Freiheit zum Handeln gesehen; denn Sprache ist „Handlung", ist Selbstoffenbarung des eigenen Seins.

Diese menschliche Freiheit ist ebenso Voraussetzung für den Mißbrauch der Vernunft, da sie ihn erst möglich macht, Voraussetzung dafür, daß der Unglaube eine Schuld ist, Voraussetzung aber auch für die „Leidenschaften als Waffen der Mannheit". Hamann sieht ferner, daß der menschliche Wille seiner Freiheit gemäß dem göttlichen zustimmen muß und daß er diese Zustimmung verweigern kann, daß der menschliche Wille mit der Gnade mitwirken muß.[69]) Weiterhin liegt eine Anerken-

---

[68]) „Nein, die Theorie der wahren Religion ist nicht nur jedem Menschenkinde angemessen und seiner Seele eingewebt oder kann darin wiederhergestellt werden, sondern ebenso unersteiglich dem kühnsten Riesen und Himmelsstürmer, als unergründlich dem tiefsinnigsten Grübler und Bergmännchen." (R. IV, S. 198; Widm. Nr. 689).

„Wie stark war Hiobs Vernunft, einen bloßen Wink der Natur zu einem so starken Nagel des Glaubens zu gebrauchen!" (R. I, S. 94/95; Widm. Nr. 167).

Das Gnadenhafte des Glaubens und seine Richtung auf Wahrheit zeigt folgender von Hume als „Zeugnis der Wahrheit im Munde eines Feindes derselben" übernommene Ausspruch: „Die christliche Religion ist nicht nur mit Wunderwerken am Anfang begleitet gewesen; sondern sie kann auch selbst heutzutage von keiner vernünftigen Person ohne ein Wunderwerk geglaubt werden. Die bloße Vernunft ist nicht zureichend, uns von der Wahrheit derselben zu überzeugen; und wer immer durch den Glauben bewogen wird, derselben Beifall zu geben, der ist sich in seiner eigenen Person eines beständig fortgesetzten, ununterbrochenen Wunderwerkes bewußt, welches alle Grundsätze seines Verstandes umkehrt und denselben eine Bestimmung gibt, das zu glauben, was der Gewohnheit und Erfahrung zuwider und entgegengesetzt ist." (R. I, S. 406; Widm. Nr. 548, 2).

[69]) „Unser Leben besteht in einer Vereinigung des sichtbaren Teiles mit einem höheren Wesen, das wir bloß aus seinen Wirkungen schließen

nung der Willensfreiheit in der Hervorhebung des guten und bösen Willens und der Pflicht der richtigen Entscheidung.[70])

Somit kommt Hamann gerade durch seinen Glauben zur Anerkennung der Vernunft, des freien Willens, der Verdienstlichkeit der Taten des Menschen,[71]) der menschlichen Natur im Sinne des gratia supponit naturam, was um so erstaunlicher ist, als sein Kampf gegen den Rationalismus die Gefahr für das Extrem bot. Wenn auch einige seiner Aussprüche das nicht ganz klar hervortreten lassen und auf den ersten Blick das Gegenteil zu beweisen scheinen, muß man bedenken, daß manche etwas übersteigerte Formulierungen die Folge seiner Position gegen den Rationalismus sind und daß die meisten Stellen im Zusammenhang einen anderen Sinn ergeben, als losgelöst von diesem.[72]) Nur wenige Stellen können nach genauer Analyse des Zusammenhanges aus diesem

---

können. Diese Vereinigung ist unserem eigenen Willen einigermaßen preisgegeben — und unzählig vielen anderen Zufällen ausgesetzt." (R. I, S. 134; Widm. Nr. 230).

[70]) „Das Herz schlägt früher als unser Kopf denkt — ein guter Wille ist brauchbarer, als eine noch so reine Vernunft." (R. VII, S. 264/65; Widm. Nr. 573).

„... sondern alle gesellschaftlichen Verträge beruhen nach dem Rechte der Natur auf dem sittlichen Vermögen, ja oder nein zu sagen und auf der sittlichen Notwendigkeit, das gesagte Wort wahr zu machen." (R. VII, S. 34; Widm. Nr. 402).

[71]) „ — durch ihn geadelt folgen uns unsere Werke nach, und der geringste unserer Liebesdienste steht auf der Rechnung des Menschenfreundes geschrieben, als wäre er ihm getan." (R. II, S. 335/36; Widm. Nr. 102).

Vgl. ferner folgende Stelle aus den „Philologischen Einfällen und Zweifeln", worin die Freiheit des Menschen besonders betont wird in Verbindung mit der Anerkennung von Verdienstlichkeit und Schuld: „Ohne die Freiheit böse zu sein, findet kein Verdienst und ohne die Freiheit gut zu sein, keine Zurechnung eigener Schuld, ja selbst keine Erkenntnis des Guten und Bösen statt. Die Freiheit ist das Maximum und Minimum aller unserer Naturkräfte, und sowohl der Grundtrieb als Endzweck ihrer ganzen Richtung, Entwicklung und Rückkehr." (Widm. Nr. 325).

[72]) Gerade weil Hamanns Schriften nicht wissenschaftlich analytisch vorgehen, sondern Einfälle sind, — die allerdings lange nicht so lose zusammenhängen, wie man gemeinhin annimmt —, muß man besonders scharf zusehen, wenn man nicht der Gefahr erliegen will, im eigenen Sinne umzudeuten.

gelöst und als Beleg verwandt werden. So gewinnt z. B. der Ausspruch: „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen" (R. II, S. 36; Metzke: a. a. O. S. (71) 191) im Zusammenhang die Bedeutung gegen die mathematische Beweisführung, gegen die Gleichsetzung von Glauben und Wissen, was Hamann sehr wohl zu scheiden vermag, von dem aus die hier gemeinten „Gründe" ihren Sinn erhalten und die Vernunft als die in der superbia stehende erläutert wird, wenn auch freilich „Schmecken und Sehen" falsche Bildgebungen sind. Man kann also durchaus nicht die Folgerung ziehen: „Der Glaube ist unableitbar, unersetzbar. So wenig er durch die Vernunft seine Begründung empfangen kann, so wenig durch etwas anderes."[73])

In der Betonung des Schriftwortes[74]) und der subjektiven Gefühle bei der Lesung ist Hamann freilich bezeichnend lutherisch. Aber auch da kommt er zu der Einsicht, daß zur Bibelerklärung die Tradition heranzuziehen ist.[75]) Ebenso liegt in der Hinwendung auf den lutherischen Katechismus[76]) die Erkenntnis verborgen, daß nicht jeder die hl. Schrift

---

[73]) Vgl. Metzke: a. a. O. S. (71) 191. Ebenso ist der folgende von von Metzke verwandte Beleg eher positiv als negativ für die Vernunft zu deuten; denn er richtet sich tatsächlich gegen die Phantasie: „... die Einbildungskraft, wäre sie ein Sonnenpferd und hätte Flügel der Morgenröte, kann keine Schöpferin des Glaubens sein." (R. II, S. 37).

[74]) „Nein, das Christentum weiß und kennt keine anderen Glaubensfesseln als das feste prophetische Wort in den allerältesten Urkunden des menschlichen Geschlechtes und in den hl. Schriften des echten Judentums ohne samaritische Absonderung und apokryphische Mischnah." (R. VII, S. 47; Widm. Nr. 416).

„Ich schließe mit einem Beweise meiner eigenen Erfahrung, in einem herzlichen und aufrichtigen Dank Gottes für sein seligmachendes Wort, das ich geprüft gefunden als das einzige Licht, nicht nur zu Gott zu kommen, sondern auch uns selbst zu erkennen ..." (R. I, S. 217; Widm. Nr. 68).

„Daß also der Verstand dieses Buches und der Glaube an den Inhalt desselben durch nichts anderes zu erreichen ist als durch denselben Geist, der die Verfasser desselben getrieben; daß seine unaussprechlichen Seufzer, die er in unserem Herzen schafft..." (R. I, S. 218; Widm. Nr. 68).

[75]) Vgl. S. 31 f.; R. II, S. 273 ff.

[76]) Vgl. Unger: a. a. O. S. 169, der die Belegstellen anführt.

nach Wunsch und Neigung auslegen darf, daß vielmehr eine entscheidende Stelle da sein muß zur Prüfung der verschiedenen Meinungen. Hamann geht auch weiter als Luther darin, daß er solche Bücher der hl. Schrift als göttliche anerkennt,[77]) die Luther aus der Zahl der inspirierten Bücher ausschied, da sie nicht das religiöse Gefühl, die eigene Heilsgewißheit weckten als Zeichen der sich in jedem einzelnen vollziehenden Inspiration.

Aus all diesem kann ersehen werden, daß Hamann sich in seinem Glauben dem Katholizismus nähert, daß die Verwandtschaft mit ihm bei Hamann größer ist als notwendig bei einem gläubigen Protestanten.

Ob Hamann jemals katholisch geworden wäre,[78]) diese Frage ist müßig; denn der Ratschluß Gottes über den Menschen ist uns unerforschlich und undurchdringlich, ebenso wie wir nicht zu sehen vermögen, wieweit der Gnadenzustand und der Willenseinsatz des einzelnen reichen.

Es erhellt noch einmal, daß Hamann nicht als Vorgänger des Irrationalismus oder der Existenzialphilosophie zu nehmen ist; denn die moderne Philosophie nimmt ihren Weg vom innerweltlich-verhafteten Menschen aus, den sie vergötzt, den sie nicht in der Schöpfungsordnung vor Gott stellt, sondern vor ein Nichts. Sie geht von der bedrohten Existenz aus, nicht von der gesicherten. Die Triebkraft für ihr Denken ist nicht wie bei Hamann der gnadenmäßige übernatürliche Glaube.

---

[77]) Einige Anführungen aus der Aesthetica seien genannt: Offenbarung XVI, XV, R. II, S. 282; Offenbarung XIV, X, R. II, S. 296; Jac. I, XXIII, R. II, S. 289; 2. Pet. I, IV, R. II, S. 283; 2. Pet. II, III, R. II, S. 301.

[78]) Vgl. zu diesen Darlegungen Unger: a. a. O. S. 167 ff., der Minors dahingehende Meinung ablehnt und Hamann als überzeugten Lutheraner mit lutherischer Haltung darstellt. Minors Meinung taucht freilich etwas unerwartet und unbegründet am Schlusse seiner Schrift auf. Vgl. Minor: a. a. O. S. 66. — Fr. Blanke: Hamann als Theologe, versucht es, Hamann unter Aufweisung von vier „Mittelpunkten seiner Anschauungswelt", die nicht zutreffend sind, in die protestantische Geistesgeschichte einzuordnen.

# Literatur.


Hamann's Schriften, hrsgb. von Friedrich Roth und G. A. Wiener, 8 Teile, 1821—1843. (zit.: R.).

Schriften Johann Georg Hamanns, ausgewählt und hrsgb. von K. Widmaier, Leipzig 1921. (zit.: Widm.).

Blanke, Fr.: Hamann als Theologe. 1928.

Haecker, Th.: Was ist der Mensch? Leipzig 1933.

Hoberg, G.: Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. Freiburg i. Br. 1908.

Metzke, E.: Johann Georg Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft. Geisteswiss. Reihe, 10. Jahrg., 3, Halle 1934.

Minor, J.: Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode. 1881.

Müller, G.: Aufklärungszeitalter. Lit.-Wiss. Jahrb. d. Görres-Ges. 6. Bd. Freiburg i. Br. 1931.

Peteler, G.: Das Buch der Richter der Vulgata und des hebräischen Textes übersetzt und erklärt. 1900.

Obenauer, K. J.: Johann Georg Hamann. Jahrb. d. Fr Dt. Hochstifts 1928.

Rießler-Storr: Ausgabe des Alten und Neuen Testamentes. 1934.

Rösch: Das Neue Testament. Paderborn 1927.

Schleiermacher: Platons Werke. 2. Teil, 2. Bd., 1807 (Kratylos und Einleitung).

Sertillanges, A. D.: Der hl. Thomas von Aquin. 1928.

Tappehorn, A.: Erklärung der Genesis. 1888.

Thomas v. Aquin: Summe der Theologie, zusammengestellt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart. 1. Bd.: Gott und Schöpfung. Leipzig 1934.

Unger, R.: Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. 2. Bde. Jena 1925. 2. Aufl.

— Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens. München 1905.

## Lebenslauf.

Am 17. März 1912 wurde ich in Kempen (Niederrhein) geboren als Tochter des Kaufmanns Matth. Küsters und seiner Ehefrau Agnes geb. Schleipen.

Ich besuchte in Kempen das Lyzeum, dann das Oberlyzeum zu Mülhausen, an dem ich Ostern 1931 das Reifezeugnis erwarb. Seitdem studierte ich an den Universitäten zu Bonn, Köln und Münster Deutsch, Französisch und Latein. In Münster nahm ich besonders teil an den Vorlesungen und Übungen der Herren Professoren Günther Müller, Trier, Heinermann, Beckmann, Hielscher und Wust, denen ich für manche Anregungen zu Dank verpflichtet bin.

---

Verehrungsvollen Dank spreche ich meinem Lehrer, Herrn Prof. Dr. Günther Müller, aus, durch dessen Vorlesungen ich besonders beeinflußt und zu dieser Arbeit angeregt wurde.